近世六大家社會學目次

頁數

近世六大家社會學

[illegible]

近世六大家社會學

第一章　孔德的社會學

近世社會學的始祖孔德（Auguste Comte）是在一七九八年正月十九日法國南部「蒙泊利亞」（Montpellier）地方生的。他的父親是一個收稅的官吏，父母兩人都是當時激烈的保皇黨，亦是虔誠的天主教徒。故孔德自少卽與宗教很有因緣，他對於天主教會極信仰之誠，當時教會要信徒讀的書籍，他沒有一本不讀。但是當他到九歲入蒙泊利亞中學，他却愛習數學。十四歲畢業後，他仍專研究數學兩年，然後考入巴黎高等工業學校（Ecole Polytechnique）。他那時候其實還未到投考年齡的。他在工業學校學業大進，屢試第一，又嘗研究許多哲學的著作，尤愛讀經驗派學者休謨（Hume）。可是他素性獨立，對於從來的政治宗教學術的威權，常加反抗，其後卒以反對教師之故，革除學籍，被遣歸家。那時候，他已正式成爲一自由思想家，國立學校，已再沒有他立足的地方了。不過過後不久，他又重到巴黎，私授數學，以維生計。在一八一八年，他認識聖西門（Saint Simon），拜之爲師。聖西門爲當日著名的社會

主義者，才識異常宏富，孔德與之處者凡四年，故受其默啓實深且遠。　孔德未識聖西門前，自然科學(數學，天文學，生物學等)，和政治科學(哲學，倫理學，經濟學等)，都已有相當之基礎，可是不能將二者聯貫起來。　其能聯貫起來，成了後來最著名的科學分類和三期定律，那都是受了聖西門之賜。　一八二二年時孔德發表極重要的一小册，名『改造社會所必要的科學工作』，隱將他一生的思想包括在內，而序文就是聖西門給他做的。　一八二二年以後，孔德備極苦惱：一因與聖西門意見不投，彼此絕交。　二因在一八二五年結婚，婚後仍在巴黎教數學，每小時只得三佛郎，其妻棄之而去者凡四次。　其三又因用功過度，犯腦痛病，入院留醫，凡七閱月，出院之後，仍極無聊，投河自殺，幸爲人救，惟到第二皇朝路易腓力（Louis Philippe）時，被聘爲高等工業學校教授，生活卽感安定。　他在工業學校每週演講天文學，先後凡十六年。　一八三〇年『實證哲學系統』(Systeme de la Philosophie Positive) 第一卷出版，到一八四二年六卷陸續完全刊出。　『實證政治學』(Systeme de la Politique Positive) 凡四卷，刊行於一八五一年至一八五四年間。　孔德後來本還打算發表『實證邏輯系統』，『實證倫理系統』，和『實證工業系統』的，可惜後兩種書還沒有着手，便與世長辭了。　(一八五七年)。

孔德最後十年，漸由研究時期入於實行時期，思想生活爲之一變。　其行動著作亦富有神秘色

彩。同時又因愛戀獲斯夫人(M Me de Vaux)，夫人死，傷悼異常，因此而影響其思想情緒特甚。故晚年與其徒在巴黎創設『人道教』與天主教相抗。他否認上帝和靈魂的存在，他以為人道就是上帝。他又想聯合西歐各國成立一大共和國，依着城市為本位，每一城立為一獨立的共和國：例如法蘭西可以分為六十個小共和國。這個大共和國不要有什麼常備軍，只要有八萬警察便足了。總之，孔德的哲學生涯可分為三期，第一是預備時期，可以拿他少年時代(一八一六——一八二二)所著社會哲學散文為代表。第二是基礎時期(一八二二——一八四二)，可拿他的實驗哲學一書為代表。第三期是建設時期，(一八四二——一八五七)可拿實證政治學一書為代表。前後期較，性質方法都不相同。第一期可說是科學的，第二期是哲學的，第三期是宗教的。又第一期偏於客觀的觀察，第三期偏於主觀的綜合。但在客觀上雖可如此分法，其內部精神究是一貫的。孔德是創立社會學的鼻祖，社會學沒有孔德，到現在恐還未能正式成為科學，在他方面，社會學一當成立，即成為孔德學說中的主腦，孔德的不朽的令名，亦八九憑他來表顯。但從孔德哲學系統的本身而言，孔德並不是要建社會學才說社會學的，只因要完成他的實證哲學，他才不得不建立社會學。孔德為什麼要建立實證哲學呢？那就不能不與法國大革命有關。法國在大革命後，昔日制度信仰至此已破壞無餘

，此時舉國一致的卽力謀從速改造。孔德就是抱熱心宏願改造政治社會的隊裏中之一人。孔德之所以異於別人，只在別人注意爲零碎的，局部的改造，而孔德則以爲這樣是不會成功的，若要成功，必須在哲學裏與科學裏找得一些堅實的和普遍的原理爲根據而後可。孔德一如別人要談政治，但他尤要談實證的政治。故他的政治學是實證的政治學，但實證的政治學不是容易談的，必須要實證的哲學和實證的倫理學爲基礎的，故孔德於未研究實證政治學以前就先研究實證哲學。其思精慮遠，誠非常人所及。法國文豪 Faguet 氏稱之爲『十九世紀思想界之王』，確爲的論。本文分四節，第一節略述孔氏實證哲學之精粹，第二三節研究他的社會學，第四節則略說他的人類理想，因爲他一生工作，卽在以實現這種人類理想爲的之故。

一　人類思想進步的定律與科學分類

我們在前邊說過，孔德因爲要改造社會然後研究哲學。如果孔德也像別人，相信能改造社會而不必先行改造風俗，能先行改造風俗而不必先行改造信仰，那麼，他就必定不耗費十多年的時間去寫六巨册的『實證哲學系統』的。現在他要犧牲如許大，那就因爲認定當人類精神一天沒有變更，一切宗教政治道德的改造都不能實現。故在孔德看來，哲學的作用是專門

用來做道德，政治，宗教各種社會制度的基礎的，哲學的本身不是目的，只是達到某種目的的方法，實證哲學的最高冀圖就是改造信仰，用一種實證的信仰代替默啓的信仰。 實證與信仰兩名詞合起來，似乎不相容，實則不然。 在科學領域裏，也有信仰的，例如我們信歌白尼的天體說是眞。 不過這裏的信仰是實證的信仰，經過理智的作用的信仰，大異於許多宗教的，神秘的，不容理性活動的，經不起理智批評和背反邏輯的信仰罷了。

科學從來的長處在有實在性，但其缺點則偏於局部與特殊。 神學玄學的短處在幻想，然亦有一普遍性爲其長處。 孔德以爲我們不能犧牲科學的眞實性，亦不能犧牲神學玄學的普遍性。 眞實性與普遍性應該合攏起來。 實證哲學的目的就是要把這兩種性質合攏起來。 所以孔德的哲學問題就是如何『運用理智去建設一個衆皆承認的關於人類的，社會的世界的眞理系統』。

故所謂實證哲學卽是衆皆承認的眞理，卽是有普遍性的科學，亦卽是科學化的玄學神學。實證哲學的價值如何，本性如何，位置如何，當我們一研究精神的進步程序，將更明瞭。 因爲我們已到了一切皆須實證的時代了。

孔德以爲如果我們從各時代，各方面去研究人類精神之發達，我們可以發見一條最重要的

根本律例，那就是無論我們那一種知識都經過三種不同的情形：卽神學的（Théologique），或妄誕的（Fictif），玄學的（Métaphisique）或抽象的（Abstrait），科學的（Scientifique），或實證的（Positif）。 在神學時期中，人們用神意神力解釋一切現象，說一切現象都是從神意和由神力弄出來的。 在玄學的時期中，人們則以一切現象歸本於某種力，某種質，或某種原理。 例如聲光熱電的物理現象，人們拿他歸本於『以太』，化學現象歸本於原子電子，生理現象歸本於生命原理，心理現象歸本於靈魂，那都是玄學時期的特性。 在實證時期，人們再不追尋事物的絕對的本質現象的第一原因，和宇宙的起源與運命了。 人們此時只研究一切事物的公例Law），卽是一物與一物的異同，連續的種種不變的關係。 是時最重要的工具，不是想像而是觀察和推理。 目的不是求事物之絕對性而是其相對性。

彌兒（J. S. Mill）覺得孔德所選的三個名詞不妥當。 他喜歡改為個人的（Personal）或意志的（Volitional），抽象的（Abstractional），或實體的（Ontological），現象的（Phenomenal），或實驗的（Experimental）。 華愛德（Ward）更欲改為玄學的，實體的，實證的。 但無論怎樣，這兩個人所改的只是名稱，意義始終沒有變更。

孔德從兩方面去證明他這條三期律（Lois de trois états）。 第一從歷史方面，第二從人性

方面。　他以爲歷史確很明顯告訴我們無論那一種人類知識都是繼續經歷這三時期的。　誠然，現在還有許多種民族知識未到實證時期，但總有這種趨勢。　至於人性方面亦然，人類初無不以神學的態度來解釋事物。　遇着無論那一件事物都總以爲冥冥中有主宰安排。　如果我們暫時忘了我們自己的實證精神，偶然去求現象之解釋，那麼，我們亦一定想到必有一種如我們所有的潛力把事物安排出來。

據孔德見解，神學時期的思想方式是很有用的。　第一人類如果不經過這種的思想方式，人類的智慧一定不知怎麼樣發展。　因爲要構成一種科學的學說，這種學說無論如何粗淺，我們總先要做過一番觀察和搜集的工夫，然在別方面，如果我們先沒有一種學說和一種假設，那我們就搜得許多事實，也不能構成一種科學的學說的。　絕對的經驗主義是沒有這麼一回事。這是孔德的見解。　因爲這樣，所以我們便有困難，神學時期的思想就可免掉這種困難。　因爲他一方面有一神意義力來作假設，有了這一個假設，初則搜集事實來實證他，繼而修正他，最後更攻擊他。　知識自此乃得發展，科學哲學的發達乃有起點。

從道德方面言之，神學時期的思想方式也有用處。　我們行善，神加庇祐，我們爲惡，神加懲創，那麼意志薄弱，性根淺薄的我們人類自然因此取得不少的勇氣與信心來壓抑我們的固

有的壞品性，以冀得神之獎，免神之罰。 如果人們今日知到這些獎罰的現象是爲自然律所支配，他們同時亦知到必須服從這些自然律。 但當他們尙還沒有科學知識的時候，若要他們服從這些自然律，那麼，他們就一定很喪氣的，沒有氣力去支持的。 惟有一個能獎能罰與操生死權的神便很容易的使他們服從爲善去惡。 從這點看來，神學時期的思想確能增加人的勇氣。

第三，更從社會方面而觀，人類社會欲能生存與發展，神道思想亦覺剩不可少。 因爲社會之能成立，不只要社會各元能彼此同情互助而已，而且要他們彼此具同一的信仰。 如果先沒有一種共同的信仰，社會就不能成立。 但在別方面，如果一個社會生活尙未組成，又怎麼樣產生共同的信仰呢？ 這是一個連環，神道思想便能打破這個連環，因爲他能供給一個共同的信仰。 所有社會的份子都迴護這種信仰，當他們對於彼界希望愈切，恐怖愈深，他們對於此種信仰維持愈固，保護愈力。

最後，這種思想方式還有一層利益就是在社會內養成一種專門致力於思考活動的階級。因爲人類文化之能迅速進步，有賴於僧侶階級之脫離凡俗而獨立者甚多，因爲惟如此，他們然後有時間專致力於理論，然後理論與實用分開，然後易於進步。 孔德說「這種階級如不能自

然地形成，我們的活動自此必絕對偏於實用，即使軍事的與工業的工具暫能多少完善，不久亦必即行停止完善」。所以理論與實際之分工有類僧侶階級開其始，今日的學者，哲人，牧師，固從昔日之僧侶，術士，祈雨師而來也。

所以人類的神道哲學是自然而然而起的。他的產生是「不可免的」和「必要的」。有了他，人類智慧却有發展的基礎。但從神道哲學到科學絕不能一蹴即到。因二者相差太遠，我們的智慧實受不起如此急激的變化。因此玄學時期即用爲二者之過渡。據孔德見解，玄學時期之別乎其他二時期，因他是沒有固有的領土的。神學自成整個，不須外求，科學亦能獨立，不假外求，惟玄學則不然，他實爲神學科學混合的，而以調和二者爲職務的，當科學尚未長成，此種職務亦爲必要。蓋科學得玄學之掩護，得以從容向前研究，而免神道哲學之橫加干涉。孔德對於十七世紀的法國哲學，以實體代替意志，以自然代替創造，固視爲一種過渡時的玄學也。

不過這裏發生疑難。如果人類知識之發達，果如孔德所說，經過三個時期，而我們此刻已進到實證時期，那麼，爲什麼許多人的思想，還是神道時期的思想呢？即以科學言之，素以實證方法爲基礎的物理化學，爲什麼此時還有許多玄學的遺蹟呢？至於倫理學社會學如何

呢？ 他們的玄學神學色彩更濃厚，那我們就不必說了。 只是據孔德的見解，這種現象是不會延長的。 實證的精神，此刻已漸漸有堅固的基礎。 要系統的清除所有神學的與玄學的元素於思想界外，此時已成絕對的可能之事。 誠然，此種事業確有類於非人力所能勝任，然而實證哲學可以有方法駕御他的。 實證哲學可以訂立一種『次序』(Ordre) 去決定某種現象的知識，此刻究竟到了何種實證的程度，有了這種『次序』，人類各種知識就會循着進步，這種『次序』可名爲科學的實證等級，或可名科學科的分類。

孔德怎麼樣去訂定科學的實證等級呢？ 換言之，怎麼樣分類科學呢？ 他爲此事之成功，乃訂定兩種標準。 第一，他不同以前的學者把一切科學分類，他以爲這樣是不可能的，因爲我們實很難找出一條某科應該隸屬某科的原理的。 孔德所要分類的科學只是那種『理論的』和『抽象的』科學，因爲爲什麼要分類呢？ 那豈不是要研究實證精神在各種現象的連續次序中進展嗎？ 既然要研究實證精神之進展，那麼，我們卽只研究理論的科學便可以，不須研究應用的科學的，我們亦只須研究抽象的科學便可以，絕不必研究具體的科學，如地理學，動物學，植物學，礦物學等等的，因爲後者是從前者的原理演譯出來的。 我們既不須研究具體的，應用的科學，那我們便減省許多煩累了。

科學分類的第二種標準就是在於那些理論的和抽象的科學之中，決定那一種是『最普通的』，『最簡單的』，『最抽象的』，『離人類最遠的』，其他抽象的和理論的科學要靠着他然後可以成立的。那一種是『最特殊的』，『最複雜的』，『最具體的』，『最近人類的』，從其他抽象的理論的科學公例疊積而來的。決定了這兩種極端之後，其他卽隨其程度之繁簡，排列於內。

科學分類既有這兩種標準，便很容易建立起來。在數學之後，我們不論如何都算到天文學，物理學，化學，生物學，社會物理學，或社會學的。因爲前幾種都是最簡單，最抽象，最普通與最遠離人類的科學，後者適與此相反。

孔德這種科學分類在事實上很與學者的普遍見解相適合，他確把科學發達的歷史次序重新發現。數學確是最先成立爲實證科學的，而社會學又確居成立最後的次序，這不必在這種科學產生之後，那種科學一定跟着生產，然而每種科學到實證時期的先後一定與科學分類所預料者相照應，換言之，數學如未到實證時期天文學亦一定不能到實證時期，其他物理化學等等更同樣不能到實證時期，這是無可疑的。因爲前一種科學如未達到實證的時期，後一種憑他的公例而成立的科學無論如何都難獨自先行達到，此爲科學分類所敢預斷。

孔德發明了這種科學分類有幾種用處，第一他能補足三期律的意義，三期律解答直的問題

，他解答橫的問題，如果沒有這種分類，三期定律究是空洞的。第二，實證哲學從此有了工作的對象，沒有分類，實證哲學對於世界現象實不知將於何處下手研究。第三，人類的紛亂的零碎的知識從此整理得非常有秩序。第四，社會學藉此機會可以正式成爲科學。

嘗有許多學者攻擊孔德疏忽，因爲他忘記世界上一種重要的現象，所謂意識現象了。然而孔德要申辯的。如果心理學定義爲『由內省法所得的靈魂科學』。那麼，孔德確實不承認心理有存在的可能的。但如果定義爲『探討人類與動物的感情，智慧，道德各種現象的定理之科學』，那麼，孔德的分類中就不是絕無承認心理學。他如果不用心理學這個名稱，那就只因恐與靈魂心理學混亂，心理學能立爲實證科學，孔德是始終承認的。不過在孔德的分類中，他卽用了兩種科學來代替他。第一從機體方面研究精神現象，那就歸入生理學的範圍；所謂生理的心理學，現代無人不承認的。其次從社會學方面研究精神現象。孔德認定人心非獨立存在，他與社會環境刻刻互相推蕩，互相反應，個人精神自始卽與社會精神劃分不開，心理學公例同時亦是社會學公例，人常言個人精神爲社會精神之基礎，實則我們不應以個人解釋人類，而以人類解釋個人。孔德不特因此開了許多新科學之路，如社會心理學，民族心理學，羣衆心理學等等，而且給我們許多默啓，我們從此可以了解這句眞理：『要想認識你們自

己，必須先行認識你們自己的歷史』。

二 社會學之創立

孔德在『實證哲學系統』一書對於數學，天文學，物理學，化學，和生物學詳細規定了他們的對象，範圍，和找尋了公例之後，即進而創設社會學。 他當初名社會學爲「社會物理學」，俾與「生命物理學」(即生物學)及「無機物理學」相對，其後才改用今名。 社會學在科學分類中佔有最高的位置，故很有其特性，而爲其他諸科學所無者。 誠然，社會學的對象與方法也和他們一樣，同基礎於實證的精神，社會學研究社會現象的律例，一如數學研究幾何現象的律例，除了現象的不同，彼此即沒有不同之處，然而其他一切科學究竟都是預備的科學，唯社會學才是講的科學，社會學不爲任何科學的預備，他直接建立道德政治的原理，他爲實證哲學的鎖鑰，只有在社會學和憑社會學，實證精神然後能擴大，而至於普遍化。

孔德以爲社會學還有一點異於其他科學的，就是：其他科學都已構成了，而社會學還只在構造之中。 這不是說孔德以前絕未有人研究過社會現象，反之，孔德實常不斷的感謝他的先驅。 他溯源到亞里士多德，稱其有哲學科學的天才，爲社會靜學的始創者，他的『政治論』

，現在讀起來還能給我們很多利益。不過亞氏沒有社會學的觀念，尤其沒有社會動學的觀念，大約那時的歷史知識不甚夠用。

孟德斯鳩 (Montesquieu) 之生世，距孔德甚近，故影響孔德亦甚大。孟氏竟其天才將自然律的觀念擴張到政治，法律，經濟，和社會的現象去，他確捉摸到社會科學的觀念。不過只是捉摸到社會學的觀念是不夠的，此外還須把理想實現，然而那時的社會科學還未成立，生命進步的公例還未研究清楚，孟德斯鳩又怎能發見社會動學的根本公例呢？其次，孟氏又不重視人類思想，而倒過於視重影響社會的次要的元素，如社會的氣候，或如某種的政治制度等等，則亦足使孟氏不能成功創立社會學的。

孟德斯鳩之後為孔德里 (Condorcet)。孔氏對於方在創立中的社會學，真比任何人都接近了，他已看到明白人類的進化，是整個的，為律例所支配的，他把進步的公例又曾研究清楚，可是社會學終不能從他的手裏產生。其原因則因孔德里與其時人一樣，同認人類的完成，沒有什麼限定，然而根據實證科學的見解並不如此。其次，在革命爭鬥的熱情中，他雖抽象的感覺，然而忘其必要的從此而生的具體進步，他又以神秘的眼光去看革命，他以為沒有神助，革命實不可能。

然而不久 Gall 諸人卽發表他們的人類精神的科學研究，法國大革命又爆發，而創出一個別乎中世紀的新時代，最後，反革命的神學家又表明十八世紀的哲學實無改建一個有進步的社會的能力，凡此種種都使孔德得有許多無神的，實證的經驗。 孔德的經驗充足了，客觀的條件具備了，雖那時的神學玄學觀念還極有勢，還用來解釋許多社會現象，然而他亦可以創立社會學了。

我們現在研究孔德社會學的對象和方法。

孔德的社會學是三期律的產品，是一種抽象的，理論的科學，絕無關於實用。 卽孔德亦常認科學應與技術分離，然而孔德不會詳細訂定社會學的事物，那是爲什麼原故呢？ 我們總以爲那全因爲社會現象爲最複雜的現象，一切其他科學所研究的現象都自然而然成爲社會學的對象。 其次以個人爲起點以推測社會，卽亦可以訂定什麼是社會的事物。 不過孔德的意思適與上述者相反。 據他的獨見，個體只是一種抽象之物，社會然後是真實的實體，我們不應根據個人以解釋人類，反之，應根據人類以解釋個人。 從此一切人類的現象都成爲社會學的對象。 這種解說實是孔德系統中最重要的一種創見：個人於單獨時從此便不能成爲科學的對象，個人的科學一部分隸屬生物學，一部分隸屬社會學，要訂定社會學的事物，卽要歸到找尋

社會學與生物學者之關係。

我們知到這兩種科學的關係是很切密的。一方面如當生物學的最高部分未發達到極點，社會學便不能成立爲科學。這點由歷史可以證明，因爲孟德斯鳩等人之不能創立社會學，然純因生物學未十分成熟之故。然在別方面，人類道德智慧之研究，換言之，生物學的最高的部分之研究，只有從社會學方面去研究然後可行。因此這裏便成一共管的領域，因這些研究不能單獨隸屬入何種科學之下。

然而這樣不是把社會學看作生物學之延展嗎？一個新科學的研究對象本可以隸屬入生物學對象之內的，那麼，那種新科學又有什麼用處呢？這種疑問，人常會發生的。不過孔德絕對否認。孔德認定社會學之不能括歸生物學之內，一如生物學之不能括歸入化學之內。社會科學現象除了有與其他現象相同的公例，尙有其固有的現象。如果現在的社會都是動物的社會，那麼，社會學是生物的附錄，此時自難否認。無如人類社會絕不允許有如是想像，因爲能使人類道德智慧有發展之可能的純屬社會生活，而此種發展亦是社會之本身。因此，這種發展，生物學是不夠能力來研究的。必須有一新的方法，這就是「歷史的觀察法」；只此理由，以社會學括歸生物學已不成問題。

其次，當我們從個人的機體到社會的機體時，社會的機體之繼續的擴張與無限的永存，如非脫離個人的機體之研究，我們實不爲科學的研究。因爲這兩種機體並非同一的。孔德的社會學以研究整個的機體爲對象。暫將社會不提，則社會學之對象實爲所有時間，與所有空間的人類，這種人類是「一個廣大的，永存的社會單位，這個單位的組織，個人，國家都是給一種普遍的連帶關係結合着，依着種種不同的方式與程度，而趨向着全人類的進化的」。孔德很贊同 Condorcet 的思想，應視全體人類爲進化的個體。從此社會的單位便與生物學所研究的機體大不相同。社會之本性大異於個個生物的不可分的構造，雖孔德常在社會中尋求解剖學者所研究之纖維，機件等等，然而孔德固未嘗不明劃分生物學與社會學二者之界限也。例如我們研究生物學，不一定要研究人類的歷史，至研究社會學，則非研究歷史學不可，無歷史，卽無社會學，如將社會學括歸生物學，是抹殺社會過去歷史之觀察，此則孔德在一八二二年已嘗言之。

我們既已指明社會學與生物學的關係，嚴定社會學的對象，我們可進而研究社會學的方法。孔德在生物學的研究內，已視生物學的對象爲先由全體的研究然後至部局的研究。那麼，社會學的對象自更應如此。因爲社會機體的個個元素雖比生物機體的個個元素離散，然而

社會的意識比較生命的意識則遠爲緊密關切。所以無論在社會靜的方面或動的方面，社會學的精神都應向社會各方面全體着眼。固然社會現象之每一部份都可特別研究，然而一當研究進步，社會各現象的關聯處卽應爲分析的目標。政治經濟學已經證明一個社會現象的獨立研究爲不合理的舉動。是故研究社會現象者如欲仿效研究無機物科學的方法，零零碎碎去着手，其結果卽必有損社會之眞性。社會學無論如何都應從普通公例之研究到特殊公例之研究。

現象愈複雜，研究的方法愈多。此則在社會學內尤可證明。社會學除了可用其他一切科學的方法，自己還有固有的方法，數學的方法能訓練社會學者的實證精神，能分析與統計社會各種的現象，然其短處則常昧於人類歷史綿延的眞性。物理化學的方法，能幫助社會學者爲客觀的觀察。然而社會現象之觀察比較自然現象之觀察實遠爲困難，一方面要有些已成的假設來做觀察的方針，因爲社會事物，有時是隱而不現的。一定有些假設做先導，然後可尋的，然而這又容易陷於成見。別方面又要全體着眼局部下手。社會內一塊古碑，一些風俗，一句言語時或很有社會的意義，社會學斷不能忽略他，然而又常陷於零碎，漫無系統，不能托出社會全體的意義。說到實驗法，實驗法對於社會學之重要，那又很顯明的，因爲他尤能隨意用以證明社會學的律例，不過比起比較法，他就沒有這麼常用。因爲找尋實驗的機會難

，比較法在社會學裏最大的功效就是能把地面上各種互相獨立的人類社會集合起來。固然從整個看，人類的發達是統一的，然而在事實上有許多社會的進步，現在還是在幼稚時期的。因此我們可依據他們的進化程度，分類比較。從非州的最初等民族到歐洲的最高級民族，比較起來，必有無限等第。然在同一國內，各部分各地方的發達也常極端不齊，比較法可以用在社會靜學，亦可用在社會動學。在社會靜學內，人類社會與動物社會都可比較。如果我們用社會動學的眼光比較巴黎各時期的社會，我們將見巴黎有一特性，就是始終都能保持世界的文化中心，尤其在知識方面。自然比較法也有他的缺點，他沒有顧到歷史的連續性，他把一切過去的事實，都同時看待，其次，他常易陷於以幾種單簡的元素來做主要的原因，所以孟德斯鳩從前居然拿希臘，羅馬，中紀的法蘭西，十八世紀的英國，威尼斯共和國，波斯帝國，模罕默德帝國等等來相比較。

從此我們可知數學方法，物理化學方法，實驗法，比較法，都可做社會學的次要方法，社會學不能完全倚賴他們。社會學應有固有的方法，孔德以爲社會學的固有的方法就是歷史法。

社會學是一種抽象的科學，爲社會學方法的歷史自不能只是一種敘述的歷史，我們知到有

兩種方式去看 史，一是抽象的，一是具體的，從來的歷史家只曉用後一種方式。 他的目的就是依照年月之先後敘述故事，別一種方式的目的在找尋人類社會發展的公例，但這種方式的歷史到現在還未出現。

不同的對象必要用不同的方法。 如果我們只要忠實的敘述故事，那麼我們就只須從搜集具體的證據開始。 至於怎樣貫串他，綜合他，就是第二步的事。 但當我們看歷史做抽象的科學。 研究社會現象的繼續，那麼，此時研究的步驟便要改換。 此時首要注目的就是人類全體的進步究竟經過多少時期與循着多少不同的方向。 例如人類社會的趨向都是從軍國社會到工業社會，從默啓的宗教，到實證的宗教，從大家庭到小家庭的，那麼，我們尋得這些方向之後，我們便可預見一種崩壞了，別種便要繼着興起。

這種預見是不能基礎於一時的知識之上的，因爲一時的知常識會誤認副因爲主因，重視一時顯現的現象，而忽略其由來已久的趨向，循至視將崩的制度或學說爲將興盛。 惟歷史的研究便可免此一危險，歷史家觀察已往便可預見將來。 社會學者亦然，故社會學與歷史方法實不能分離。

然而徒用歷史法，而沒有其他方法帮助，亦有困難。 例如我們認定人類愈文明，則吃物

愈少，但我們不能因此便推到極端，人類將來絕不須飲食。故歷史法之在社會學裏尚須爲人性的實證理論所限制，凡與人性相反的，我們都不能相信。實則我們所謂社會進化亦不過是人類的自然能力進步而已，並沒有創造新的能力也。一切爲社會學所欲研究的人類能力都已俱備在生物學內。歷史法的結論要和生物學的結論相和合，才能保證社會學公例之眞實。

如此應用的歷史法便放到爲社會學基礎的一原理上，這條原理就是：『人類本性只有進化，沒有變更』。凡人類一切德智體的能力都已在歷史的進程中見到，他在社會裏的發展並沒有毀滅過或創新過任何一種元素，從這點看來，孔德的社會學直可說是一種心理學，自然不是內省法的心理學，他只是憑歷史以分析人性的心理學。

孔德要把社會學弄到如實證哲學一樣，一方面是實證的。別方面又是普遍的，他的目的已見成功了。第一，社會學是實證的，那沒用說了，因社會學所研究的現象，都定爲公例所支配的。第二，社會學雖嘗經種種困難，然總已算取得演繹的形式，把次要的公例隸屬在最普遍的公例之下。因此，據孔德視來，社會學的科學性，要比物理化學的科學性還大。他是宇宙最高級的科學，他以人類全體爲對象，如他一日把人類研究清楚了，那麼，人類一切道德，政治，宗教的活動的原理都可向他去尋求了。

三　社會靜學與社會動學

如生物學分解剖學(關於組織者)和生理學(關於生命者)兩方面來研究，社會學亦分社會存在的情形(社會靜學)和社會演化的公例(社會動學)兩方面來研究。　孔德最不喜歡人們視社會靜學與社會動學爲兩種獨立無關的科學，他以爲社會學只當這兩部分刻刻切實關連着，然後能成功爲科學。　誠然，孔德確分開來研究他們，認他們各有各的領域，而且重要極不相等，然而究不好互相分離而獨立。

孔德認社會學的主要的部分，就是社會動學。　當孔德採用歷史法爲社會學方法，當他實證文化的傳遞爲社會學現象的特徵，又當他認定社會只在發見三時期定律之後，然後可成功爲科學，則社會動學之居社會學的最主要的地位，自可想見。　因此社會靜學在『實證哲學系統』一書裏佔不到很多的位置，在『實證政治系統』裏雖佔相當的位置，然多關於道德宗教的討論，純粹的社會學的研究很少的。

現先研究孔德的社會靜學。

孔德的社會學之全體是一種「社會意識」之觀念支配的。　因社會靜學所研究者就是一社會

內的各部分的悠久不斷的彼此活動與反動。 社會內的各元素在表面上雖似離羣獨立，在實際上，他們實彼此息息相關。 然而什麼是社會的最後而不可分解的元素呢？ 在生物學內，解剖分析之最後的元素是纖維，是細胞。 在社會學內，最後而不可分析的元素是家庭。 孔德說：『人類社會是從家庭構成的，不是從個個人構成的，這是社會靜學之一種最初級的定理』。從社會學看來，個人只是一抽象之物，一切社會現象都是從多少個人併合做成，換言之，都是一種爲多人所合成的動作。 個人除了體力，絕無其他能力。 然而如無工具或軍器，個人的體力，又幹得什麼東西出來呢？ 而工具及軍器，都是社會活動的產物。 個人之有智力，只當其加入團體而動作，道德能力亦然。

然在別方面，如一切社會能力和現象都從集合而來，一切社會能力亦不能不賴個人來表顯。『社會機體的本性是團體的，他的作用是個人的』。 個人在社會機體內，因此是很重要的，如個人能力是社會能力的一種表現，個人亦不失其有一固有的人格的，而此固有的人格對於社會之構成，亦不失其有相當的影響的。 因此我們不應以社會的機體括歸入生物的機體之內。 如家庭爲社會靜的方面之最後而不可分析的元素，這種元素就是從許多本有獨立之人格，而不能與細胞相比較的個人所構成。

孔德的家庭學說是基礎於人類的本性學說上。他以爲人類的本性本爲社會的。在他看來，社會的狀況，本是自然的狀況。盧騷的民約論說實無科學的價值。人類的社會性本屬自動的，自然而有的，本能的。他們對於團體生活具有一本能的趨向，這種趨向，不特離乎個人的計較，且常戰勝個人的最大利益。社會絕非基礎於功利之上，有如許多學者所主張。功利觀念之出現於社會，只是後來的現象。

家庭所以是社會的最後的元素。孔德既有此觀念，即不去問家庭之本身，是否爲社會生活之產品。他只認定家庭是自然而有的，及最初即有的。我們的研究，不應再溯源到家庭之上，我們只能規定家庭內的生物學的條件。孔德就根據這點意思來研究家庭的男女關係；他應用生物學的（生理學和心理學）原理來表明女性是繼續生存於兒童狀態之中者。因此他結論女子應隸屬於男子之下。然而這種隸屬，並非在精神方面或道德方面言之，只就知慧方面言之，因爲『女子的社會性及同情性之常優於男子，一如男子理知能力之常優於女子』。孔德晚年漸以理知隸屬感情，更推崇女子的德性備至，他且視女子爲引男子到人類的介紹人，然孔德雖極推重女子的德性，美性，和感情，而在智力方面，固始終持低於男子的見解也。

孔德從他的家庭的理論，說到婚姻問題，他視婚姻爲一種『社會的自然而普遍的配置，與

必要而最初的基礎」。 凡是使婚姻衰弱的東西都是離解家庭，摧殘社會的東西。 孔德所以痛駡離婚，雖他覺得離婚有時也不可免。 他又痛斥主張無家庭的社會改革家，認他們適足破壞社會。 孔德的見解，完全與天主教的見解相符合，自然他並未曾根本反對天主教，他只反對這教的教儀，這教的大部精神，還可採用。 他以爲實證哲學者，只須用科學的基礎，代去其神秘的基礎，他的家庭的制度，即無有不可用之處。

一個社會是從許多家庭構成；然而社會的本身，並非一大家庭，亦非許多家庭平排並列的，和共同生活的集合品，他與家庭實有許多不同的特性。

家庭是一種純粹道德的結合，智慧作用的成分很少。 家庭構成的原理，基礎於情的作用上，（如夫婦父子之愛等等）社會則反之，社會並非一種結合，（Union）乃是一種合作 （Cooperation），在社會內，智慧爲重，道德的作用只居其次。 固然人類大家如沒有同情的本能，他們是不能聯合起來的。 然而當着一個家庭到了和許多家庭合作的時候，這個家庭的同情作用，無論如何都不能一樣的普及到其他許多家庭去。 况他們大家是時所注重的，只是合作問題，即互相爲對等的供應的問題。 合作問題，於社會極關重要，因社會雖非從合作中產出，然而合作，却可把社會維持。

孔德所謂合作，卽我們今日所謂分工。孔德不用分工這個名稱，並非因不知用，他實不願用。英國經濟學者，把分工二字用得太狹窄了，他們只見分工有物質上的作用，實則分工的作用廣闊得多。孔德爲免避誤解，乃把合作代替分工，再把合作的作用擴充到全體社會去，到全人類去。看各時期及各地方的民族都同參加着一種偉大的，和共同的工作。

社會靜學的始祖亞里士多德亦早有分工合作的理論。他以爲如果沒有分工，則只有一團的家庭，並沒有一社會。然而分工亦不可無合作，換言之，不可無一個指導全體社會能力以趨於一途的政府。

所以社會與政府是互相包兼的。只有社會分工，然後有社會，然而有了社會分工，卽不能不產生一種政府。因爲社會是日就發展的，和日就完成的。從前只有幾個家庭，現在或有百千萬的家庭。因爲社會日就發展，分工所以就日趨微細；個人的道德知識亦日趨歧異，共同的思想感情，漸漸薄弱了。這是一種不免的危險的事。所以經濟學者及社會學者已下警告。補救的任務放在一個什麼的制度之上呢？孔德以爲這是政府的任務。政府在社會最大的任務卽爲禁止與預防共同思想感情利益之薄弱。社會在發展程中產生這種薄弱的趨向，亦卽產生政府以阻止這種趨向。因此，政府是什麼呢？若從其作用方面言之，是一社會

全體對局部所必要的反應』。

政府之發生，是自動的，是自然的，是起於執政者身外的，然而不久便慢慢組織起來，成爲一種有定性，有定形的社會組織。從前的人常看政府只有物質上的貢獻，那是錯了。政府不只是一個警察，能維持公共的秩序，和社會的安寧。社會進步了，政府便消滅。反之他是一個社會精神的引導者，社會愈進步，政府愈不可少。

如果分工的觀念不可徒用在物質和經濟方面，那麼，孔德名之爲政府的『社會的黏攝力』當然也非只基礎於單簡的共同利益上。只有利益，是不足以維持社會的，要社會能夠存在必須有一種公同的信仰，同情。誠然，社會內各分子的利益，當然大家不能十分衝突，但是社會內各份子的感情信仰尤其是不能衝突的。所以人類社會的基礎，完全是智慧的而非物質的，是宗教的而非利益的。生在同一的社會中，就必須有同一的人生觀念。在過去的社會，因爲大家的信仰歧異，所以生出無斷的戰爭，據過去以窺將來，將來欲免戰爭，惟有一人類教在今日出現。

因此，那爲社會最高機能，代表全體社會的政府，並非暫時所有的制度，他實永久存在。他不只保障個體的財產生命，他且保障爲人類社會基礎的共同信仰。總之，他是一種精神的

權力。孔德以改造觀念而改造社會，在社會靜學裏，他在共同的信仰上，去找尋社會的基礎，和視政府為一精神的權力，有永久的作用，那他確能成功改造後來人的觀念。

我們跟着研究社會動學。

社會動學是孔德社會學的最要的一部。他嘗費孔德許多精神來研究，其原因大約如上所述。第一，社會學異於生物學，那即因他有一人類逐漸發展的觀念，而這觀念即隸屬社會動學。第二，社會學的方法即為歷史法，歷史法就是應用在社會動學內的。第三，孔德社會學的概念，只在發見了三期律後然後確定，而三期律就是一種動作律例。

孔德的社會動學是什麼東西呢？就是一種『人類必要的和連續的活動之科學』，單簡說來，就是一種研究進步公例的科學。這種科學，一如社會靜學，視人類為整個，為包括人類現在與過去發展的總體。在於這個整個的，或總體人類之中，不是有一些進步的公例可尋嗎？固然我們要將社會學與生物學心理學分離。然而為社會動學的對象，豈不明明白白存在的嗎？

孔德所謂進步，就是一種『經過許多一定的連續的階段向着一個有定的目標而前的社會進行（或許永沒有達到目標之一日）』。這種進步觀念，古代不是沒有的，不過古代的進步觀

念只是一種『天道循環』的進步觀念。縱不盡是循環式的進步觀念，縱使是直線式的進步觀念也有存在。然而大都限於道德方面，他們對整個的社會進步觀念是不懂得的。這種觀念只要經過一番細緻的觀察，或歷史的分析，然後可以構成，然而古代所有的歷史，不過甚短，他是不夠用的。

耶教所抱的歷史哲學的見解，當然也含進步觀念在內。他亦視全體歷史為整個的，他宣言耶教的世界，高於外教的世界，新的律例，高於古代的律例。然而一當這種進步觀念出現，他即不進步。天主教只見從古到他那時候有進步，他絕對否認此後更要有進步。他以為進步到了現在已到無可進步之處。他要定出一種萬古不變的教義，教義包含着萬世皆準的真理，這可說與進步的實證學說適相反對。

十七世紀亦有具進步觀念的學者，如巴斯加雷 Pas-Cal 也嘗應用這種觀念，然只限於自然科學範圍內。十八世紀的進步觀念最明晰，可惜早早走入歧路，相信社會與人類能為無限的完成。實則這種觀念與進步觀念不特不相謀，而且相反對的。所謂進步，就是『為一定情形所支配，與依着規定步驟及範圍的必要的目的來活動的一種發展』。十八世紀的人不懂得這些情形和公例，始產生這種『無限的完成』之觀念，實則，他們如有多少近代生物學與心理學

的知識，他們一定知到人類本性之深處，實在不變，一定知到人類自利的本能遠較利他的本能爲有勢力，如利他的本能有所進步，亦斷不能盡量毀滅其他與彼相反之趨向。 總之，無限的完成的觀念實只是一種玄學的觀念，只從想像而來，非從觀察而來。

孔德以爲要是我們眞能懂得進步的意義，我們必須等到生物學心理學成爲實證科學之後，亦必須等到法國革命把人類歷史的意義，更加闡明之後。 因爲我們至少懂得三個階級，然後懂得進步的意義。 然而法國革命未發生之前，人類只有二個階段，第一個是古代的社會，第二個是基督教的社會。 到了法國革命後，才有第三個社會出現。

然而怎麼樣建設這種社會的科學呢？ 這是孔德最主要的工作了。 據孔德的見解，法國革命只表出一種不完不備的社會進步的觀念，只表明新社會不同舊社會，比舊社會有多少進步，然而他只有把進步觀念弄成有成立科學之可能，絕未把他成立爲科學，要把他成立爲科學，還要等孔德出世才可。

然而這裏有一點要明白：社會學既是抽象的原理的科學，那麼，所謂進步當然不包含有功利的意義的。 社會進步之研究只是一種社會連續活動之科學之研究，絕不『含這種連續活動究有何種價值的研究在內』。 故社會學對於『人類的發展與進化，究竟能不能的把我們的社會

改良呢」？ 一條問題，是不負責答的。

不過孔德也感覺到人類確實改良，我們的境遇和天性都確較好於前。 他嘗舉例證明：第一，人口增加（最少在文明前鋒的白人方面是如是）；第二，能使我們機體完成的方法增加，這是從遺傳方面說進步。 至於從境遇方面，我們愈知自然現象之本性，我們愈能支配自然現象。 當我們愈能支配自然現象，我們的境遇愈改良。 因是這裏所謂進步就是科學知識之擴張，就是運用這些知識的技術之完成。 如果抽象的科學知識，為着找尋支配現象的普遍公例，一定先要和實用分離，則當科學構造成功，他也必卽能演繹來實用，此時實用的領域且廣闊無盡。 孔德如笛卡兒，他所以建設原理的抽象的科學，固懷極大的野心也。

現象中比較容易改良的，還是人事的現象，在別方面，我們的行動影響外界如何，那都需我們行動者的內界構造如何。 因此我們的內部構造，就我們的本性必先行改良的。 不過不論我們的本性之改良，或境遇之改良，實際上都來得很慢很慢。 這兩種改良之中，第二種可名為物質的改良，似應改良在先，因為他比較的容易成功。 物質的改良差不多佔盡了今人注意。 實則人們未免太過注意他了。 如得我們本性的改良，豈不更好嗎？ 然而或許我們的物質生活總要先改良吧？

我們本性之改良可分三方面，卽身體的，知識的，道德的。第一種是使人類生命之延長擴大，那有賴乎生物學醫學及優生學之進步。知識之完成，價值更大，因其比身體的用途更廣，其用途幾能伸張到無限。然而人類幸福之有賴於道德的進步尤大，故道德之改良雖較最難，而我們亦注全力改良去。異的沒有一種智識的改良比得上仁慈或勇敢的增加這樣子好的。如果我們是聰明的，我們必須盡力向這方面着力。我們至少不要忘記：別種改良，只有工具上的價值，至於道德的進步實爲人類之目的。

孔德的社會進步論是社會動學的原理，社會動學是社會學的最要一部分，而社會學又是實證哲學的中心。故實證哲學的敵人，無不首先向孔德的進步論下攻擊。攻擊的理由多了，孔德亦已預料到其最主要的兩種而爲之預先解答，據孔德的見解，社會的進步不是必然的，不是樂觀的，也不是無可無不可的。

孔德對於第一點認定公例之結果未必是絕對必然的。絕對必然論和自由論都是玄學的問題，實證哲學，沒有絕對的一類問題。人類知識道德的實證觀念和哥爾（Gall）所言絕無包含着：人類的行爲，絕不能變更其從來的方式。同樣，如果自然現律普通都是爲公例支配的，那亦並不禁人想到：這些現象可以由人類的能力之干預而改變。自然現象如此，社會現象

更屬如此。所以同時肯定公例之存在與人力干預之有效，並無何等衝突。

至於規定人類對社會現象的活動而有效的範圍，那就是社會科學的所有事。大約人類之變更社會現象，從靜的方面言之，只能變更現象的強度，從動的方面言之，只能變更他的速度。人類絕沒有能力爲整個的創造社會現象，他亦沒有能力去變更社會現象而不遵守着社會現象的公例。因爲背反社會現象的公例，差不多卽是否認這些公例之存在。然而社會現象的公例是可以違反而否認存在的嗎？我們說「共同意志」就是社會靜學的公例，一個無論什麼社會，如果他的各個份子間沒有一種共同意志，這社會還可以成立嗎？要變更社會而不先行變更社會的公共意志，這種變更是爲有效和能延久的嗎？其次從社會動學言之，我們說社會進步的秩序是有公例規定着的，無論一種什麼外界的，或人力的影響都不能或推翻，或擾亂，或毀滅這種秩序的。那麼，所謂社會革命之能事，絕不能憑空倡造一種新的社會進步，只能使社會進步的進行加速。相信政治萬能的政治領袖，對於這種議論或許感覺效力太微，不能滿意，然而人類對社會現象之干預效力雖微，如得科學爲之指導，其干預亦很重要。

關於這點，社會與生機體之比較，很能對我們有所啓示，生機體是遵依着公例發展的。然而自動的發展常多缺憾。就人類身體言之，內科醫生或外科醫生之干預有時不特有用，且

極不可少。 人們常攻擊社會學之進步論，太偏於樂觀，以爲社會能自動進步，人類還須幹些什麼。 不知社會自動的進步實極粗劣，極遲緩。 社會進步，雖依着自然公例所規定的秩序而進行，絲毫不能躐等，然而其中常有不妥之處，而需人類爲之糾正者。 現象愈複雜，不妥之點常愈多而愈大，故生物現象，其堅實不易搖之處，有遜於無機物體，而比社會現象則遠爲優異。 所以如我們承認自然公例的觀念包括有多少秩序的觀念，我們同時亦應注意到這些秩序的缺點。 所以社會學的進步論，與認社會爲不良者的見解不衝突，與努力改良社會者的見解亦不衝突。 社會機體最輭脆，所以最需要藥物和手術的療治。

然而這種療治只要基礎於社會科學上然後有效。 空想的人們每每認識社會未清，即投藥品，別人不同意，即起爭端，或自始即敗，或初勝而終敗，循至社會愈加擾亂。 實證的政治家大異於此，他絕不肯指導人類向着一種人工造出的目標而走。 他深知：人類之活動是依着必要的公例，此種公例雖可變更，然其必要處較諸地心吸力的公例爲尤甚。 我們未談政治之前，我們須先研究這種公例。

四 人類教

孔德對人類的態度前後不同，他前半生以人類爲科學研究的對象，後半生則以他來做崇拜的，愛戀的對象，然而態度雖前後不同，而人類之在孔德學說中却始終是整個的，統一的。『我們應以人類解釋個人，不應以個人解釋人類』，孔德這種見解絕不是要將個人埋沒到團體去，他只表示一種事實，如果一個人孤立生存，他除了爲其他動物所同有的生理的機體之外，尚有些什麼呢？ 我們說他是人類，有知識和有德性麼？ 那卽必須超出個人機體，轉到社會方面來研究。 我們只有從社會方面研究個人，個人才成爲『悠久偉大』的個人。 而且，我們只以參加入人類裏然後始成其爲人。

這種『悠久偉大的社會單位』的屬性是怎麼樣的呢？ 那就是『團結』(Solidarité)和『連續』(Continuité)。 人類的團結性爲社會靜學所研究，其連續性則爲社會動學所研究。 從靜學我們知社會之能生存全賴其生存意識，卽個人之所以爲人亦全賴有這種社會意識，因爲個人的道德知識，無非爲社會意識的表現，故個人實無刻不藉人類而生存，亦無刻不生存在人類裏。如個人無刻不生存在人類裏，又無刻不藉人類而生存，那麼，他應不應刻刻爲人類而生存呢？

社會動學告訴我們人類的連續性比團結性更爲主要。 在人類中，不特同代的各個人，和各民族彼此團結，而且前後各代都負担同一的工作。 惟各代都負担同一的工作，故更能顯出

人類有一更完美的和更高貴的統一，同時人類對於我們更可寶貴：例如言語，言語不是一種人類屢代相傳的工作嗎？

『過去是無窮遠的，現在只是傾刻間，故現在所佔人類的地位實比過去爲微小，故人類之構成，死者實多於生者』。

這種見解產生兩種結果。第一，人類是一『大實體』（Grand—etre）是一種個人所藉以異乎禽獸的功能之體積，是一種人類天性所蘊藏的道德智慧之逐漸的實現，又是一種理想的人格。因爲人類是一種理想的人格，故人類可尊崇，可愛戀，可向之而禮拜。第二，人類是不死的，永生的，所以我們個人亦不死的，永生的。我們個人之無死永生，自非指生理的機體而言，而是指我們的知情意而言。凡是爲小己而生存，無任何東西遺留於人類，都不能永生。反之凡是爲他人而生存，即能隨人類之永生而永生，因爲他雖死，但有他的精神跟着他人復生。以上第一第二條件，都爲構成宗教的條件，故人類實是宗教。在過去的宗教中，我們所禮拜的是上帝，在實證的宗教中，我們所禮拜的則是人類。

『爲他人而生存罷』，我們不特能做人類教忠實的信徒，小己不特因此而不死，我們從此且能悟人生之眞諦，達道德之極致。今世之勞資鬥爭，社會紛亂，推其原因，無非由於人各自

私。利己心重，置他人之生命與幸福而不顧。苟人人能爲人類教之信徒，抱爲他人而生存的宏願，則爲資本家亦罷，勞働者亦罷，政權操於甲手也罷，財產聚於乙手也罷，社會都臻安寧，人類都見幸福，否則彼此雖整日謾罵，攻擊，和鬥爭，仍然沒有效果的。因此孔德認定：在未改造政治經濟之先，當先改造人類的道德觀念。人類的道德觀念，雖不能支配政府與人民，然而可以指導政府與人民，而『爲他人而生存』卽爲人類教最終的教義，和人生最高貴的道德冀圖。

孔德極不滿意當代的經濟學者，因他們所鼓吹的學說純粹是一種個人主義的經濟學說。實則個人主義絕無學理上之根據，而其遺禍更非常人理想所可及。充其量，直可以破壞政府，家庭，和一切社會組織之存在。故世之倡政治上之自由，經濟上之放任，均由於無實證科學之知識，才至陷入重重之謬誤。至於社會主義者，妄視個人爲社會之一部，埋沒個性於羣性中，亦不知個人與社會之關係。個人之在社會，實不同細胞之在有機體，個人實能謀獨立之生活，而不同細胞一離有機體便不能生存。故個人與社會，應當並重，而不應專爲一方而損及別方。損及個人卽爲摧殘人類之尊貴，而爲道德所不許。故純粹的個人主義或純粹的社會主義均不合理。至於他們改造社會，彼此均從物質方面着手，而不先行爲風俗道德信仰

等等之改造，其差謬更無論已。

道德風俗中最易使人陷於不義者即爲「權利」「義務」兩種觀念之誤解，故改造風俗之最重要的工作即爲規定國民彼此的權利義務，使各人盡己之義務而尊重他人之權利。孔德認定所謂義務即爲由人情禮節而規定的各人行動的規則，我們各有義務來做我們所認爲合於個人與社會的天性的一切事物。至於權利兩字則絕無意義，我們各有對己對人之義務，然而絕無所謂權利，權利兩字不特謬誤，而且是不道德的，因爲他肯定絕對的個人之存在。

考權利觀念之發生，由來已久。他在古代與宗教相聯；在現代所謂國民權利，甚至所謂個人權利，是根據中代的諸侯王的權利觀念而來。然而無論從何而來，總是神密不可解。現在國民所有的權利，即爲昔者諸侯王所遺下的權利。個人權利之說，到十八世紀而臻絕對。此說能打破封建制度，此爲其唯一之功用。然而破壞有餘，建設則不足。實證哲學固不承認有絕對之事物。而社會學更不承認應由個人到社會，只承認由社會到個人。因此，現在的權利見解應大加糾正。我們不應再說：個人有尊重公衆權利的義務；我們應說：個己的權利是從他人對己的義務結果而來。

總之，孔德根據他的社會學說就要把現在社會一切的傳留和見解，都要改造過。造過的

目的就要使人有團結性和連續性，就要使人爲他人而生存，孔德亦承認人各有自私性，我們永不能劃除淨盡各個人的自私性，然而我們儘能從小到大(從家庭到世界)一步一步的發展利他性，利他性愈發達，爲他人而生存的道德愈能實現。人類的幸福亦愈大。

第二章 斯賓塞的社會學

斯賓塞（Herbart Spencer）以一八二〇年四月生於英國中部之多比（Derby），斯氏祖父和父親都是當地有名的學校教師。其父不特善於使兒童在學校發生工作之興趣，而爲人且富有見解。他嘗言兒童求學，不宜過於急迫，否則難有效果。故斯氏在十三歲以前，未嘗學問。彼時生活，無非終日遊耍林野，採花捕鳥。然這並非無益的，因爲他因此而取得自然的智識固甚多的。年十三承父命到叔父家就學，他以爲在叔父家仍能遊耍如前，孰料其叔自始卽嚴加訓練，乃大失所望，隨卽私逃，步行二百啓羅密達，凡三日幾未嘗睡，只吃麵包淸水，蓋出走時，懷中只得兩司零故也。抵家後，旣倦且羞。幸而不久，怒氣卽平，復歸其叔，此後閱時三年，德性智識康健均有驚人的增長。到十六歲，再承父命抵倫敦及北明翰，助友舉辦工程事業，此後連續渡工程師生活者凡十年。十年之中，終日忙碌，然苟有暇，未嘗釋卷。閒嘗讀 Lyell 新出版之『地質學原理』，見其中有駁斥拉馬克之物種發生的理論，甚不以爲然。蓋彼此時已發覺創造說之謬妄，而隱有人類從動物進化而來的觀念矣。到二十六歲時，斯氏認定自己不宜委身工程，決計他去。是時倫敦『經濟日報』適缺一副編輯，他遂往補

此職，職本空閒，於是利此良機努力研究，由日報工作之需求乃由經濟學進而研究政治學，道德學，更由政治學道德學進而研究心理學哲學。 研究既深，創見自富，乃於一八五〇年發表『社會靜學』解釋人類之進步為一種不斷的適應外界環境之歷程。 斯氏這本『社會靜學』引不起社會什麼評論，然倒得了一位少女的熱烈的讚獎。 斯氏至友 Chapman （倫敦報界的編輯）及 G. Eliot （英國著名的女文學家）極力鼓動斯氏與該少女結婚。 然斯氏覺得該女『太偏於智慧生活』。 而該女對斯氏亦『沒有很好的印象』，婚事卒不成功，其後斯氏與 Eliot 結婚之消息，又四處傳揚，但斯氏雖極有結婚意，固終身未嘗結婚也。 『社會靜學』發表後五年，又刊行『心理學原理』。 斯氏在這心理學原理中，表明人類精神的歷程完全為外界刺激所指引與啓發。 又兩年在 Westminster Review 發表『進步：他的公例及原因』，主張普遍進化之說，因斯時斯氏意中已具有宇宙全體進化之觀念矣。 一八五九年達爾文之『種源論』出，斯氏進化觀念更因之而確定。 深信宇宙為一大整塊，科學分職，徒為研究上之利便。 故決計根據宇宙進化原理組織綜合哲學，將人類各種不同的知識，綜合之，組織之，其整個的組織計劃，則成於一八六〇年。 本來自鞏德里，聖西門，孔德以後，社會進步之說與夫世界進化之論，已燦然大備，世界為靜止之物的觀念已再無存在之餘地。 然而孔德諸人雖極覺到進化，而進化之歷

程與定則仍待分析與研究。　故尤其在社會科學方面，要能將進化原理應用於其上，必須先經兩種實證的工作。　第一人類在自然界的位置究竟如何，必須先行發見與實證。　除非證明人類確是有機歷程之產品，否則斷不能將進化的原理應用到人類的身上，而人類此時，應留在有機科學之領域以外。　後來這條問題，給達爾文有機進化的學說，和人類在有機系統進程中的位置之實證，輕輕解決。　第二，如果人類的團體生活之現象是應放在有機科學的範圍內來研究，那麼，從人類的觀察與經驗的整個領域中所得到的普遍進程也要實證，斯賓塞所組織的綜合哲學就是要實證這種普遍進化的歷程。　從前德國生理學家嘗言：機體構造進化者乃從同質的機體構造進爲異質的機體構造也，一切生機體之起，均極單簡，當其始只有脈絡化學組織兩重關係罷了。　其後經過無窮的差異與進化，乃產生今日之動物植物的複雜機體與纖維。　據德國生理學家之意見，從簡至繁者，機體進化之公例也。　此種理論，適與斯賓塞之理論相脗合，惟斯氏之應用此種理論，範圍較廣。　蓋彼深信從簡至繁之公例，不惟適用於生理現象，即一切宇宙現象亦無有不適用。　太陽系也，地球也，生命也，社會也，與夫一切實業，語言，文學，科學，藝術也，考其發達之程序蓋不無憑藉悠久的差異，以從單簡進至複雜也。　自然，要組織成功這種綜合哲學，誠非易事，至少有兩條條件，必須備具。　第一，要有很廣博

的知識，第二，要有很大的組織力，沒有極大的組織力，則雖有廣博的知識，那些知識也是糟亂的；沒有廣博的知識，則雖有大的組織力，那些組織力也是空虛的，斯賓塞兼具二長，故能成此偉舉。故至一八六二年即刊行第一原理，以釐定我們知識界中之可知界與不可知界。越二年，成『生物學原理』，接後又重訂『心理學原理』，刊於一八七〇年，『社會學原理』則於一八七七年，『倫理學原理』均成於一八九〇年。時斯氏體質漸弱，不復能安居英國。一八七〇年以後卽外出爲長期的旅行，彼曾一行埃及一渡美國，餘時則居意大利，法蘭西各地爲多，卒於一九零三年，享年八十有三歲，斯氏畢生致力其綜合哲學，在他一生中，不特爲了他的哲學工作犧牲一切人類快樂，現世光榮，而且他嘗捱過了非常的貧乏，長期的疾苦，可憐的孤寂。惟其如此，故能在哲學界有驚人的貢獻，享不朽的榮名，佔不可磨滅的地位。本篇專說他的社會學。孔德要在社會學找尋支配社會的進化的公例，而斯氏則將進化公例應用到社會學內，故他治社會學的態度適與孔德的態度相反對。而値得我們詳細硏究，內分四節，第一節論社會靜學，第二節硏究社會學導言，第三四節則硏究他的社會學原理及各種社會制度之進化。

一　社會靜學

斯賓塞以爲宇宙是自然進化的，爲什麼呢？ 因爲宇宙間任何一種活力都能產生一種以上的變遷，換言之，任何一個原因都能產生一個以上的結果。 今試舉例以明之。

設有二物，偶相碰撞。 在常人看來，這一碰之結果，或使其中一物之位置與運動受多少變遷而已。 其實除運動與變遷之外，兩物相撞的聲音，與變位置時的運動之使空氣震動，物體內部原子之幾動，與夫兩物相撞後熱度之高漲（有時或且生火）等等，沒有一件不是一碰後的結果。 兩物相碰，本極單簡，然其結果已有五種；今使原因較此更爲複雜，則其產生之結果如何，將更可想見。 故一力生數變遷，一因生數結果，確可爲進化之根據。 斯氏曰：進化云者，從簡至繁，從同質至異質之謂也。 而其所以能從簡至繁，從同質至異質者，蓋任何一種變遷均自然而然有數種變遷隨其後也。

宇宙之進化既出之自然，自非人力所可轉移。 然而人力雖不能制止進化或創造進化，亦極可阻遲進化或促進進化。 如何促進進化呢？ 如何使將來免除過去及現在所犯的謬誤呢？ 預測的唯一方法就是知識。 知到社會是什麼東西，知到運用那些支配社會進化或退化的公例，我們便穩能現實道德的理想，和政治的理想。 關於這點見解，斯賓塞和孔德都無不同意。 他們同認社會學之研究爲解決一切政治問題道德問題之鎖鑰。

我們現在開始研究斯賓塞的社會哲學思想。 他的社會哲學詳於一八五〇年所著的『社會靜學』一書中。 『社會靜學』為斯氏最初的著作，發起之時，年只三十。 彼時進化的理論尚未大成。 『社會靜學』發表後九年，達爾文名著『物種原始』方纔出世。 孔德各種著述斯時尚未為斯氏所讀，同時距斯氏自己的綜合哲學開始計劃之期尚極遼遠。 故社會靜學的獨創見解，因而更覺顯著。 雖此書初時之結論，斯氏持之，尚屬游移，然而當斯氏後來加以確定，即成斯氏社會學說之基礎。 傑丁斯教授(Prof Giddings)在一九二二年發表的『人類社會的學說之研究』(Studies in the Theory of Human Society)，嘗認斯氏此書為第一本純粹社會學之著作；至其價值則直可與柏拉圖的『共和國』，及亞里士多德的『政治論』先後媲美。 因為這三種著作都是研究同一的問題，而社會靜學的結論，雖也有與其他二書之結論相異之處，然固極為接近的。

據社會靜學的見解，人類努力之對象是快樂 (Happyness) 斯賓塞意想中的快樂和柏拉圖意想中的『好的生活』或『從合理的活動而產生的娛快』實沒有什麼分別。 然快樂非憑空而有，他有憑藉的條件。 他的憑藉的條件是『正義』和『自由』。 換言之，非從『正義』與『自由』中得來的快樂，不是真快樂。 人類之努力就是為求得從『正義』及『自由』中來的真快樂。

什麼是正義？ 什麼是自由？ 據斯賓塞的見解：所謂正義，實含消極與積極兩種元素。

在積極方面，他承認任何一人都有自由活動，與自由享受其所得的權利；在消極方面，他認定此種自由活動，及此種自由享受其所得應以他人之自由活動，及他人之自由享受其所得爲界。正義之積極的與消極的兩種元素，是很相反對的。因前元素肯定人類不平等，而後一元素則認定人類應平等。前一元素認人類有絕對自由，而後一元素則只認人類自由爲相對。斯氏爲調解這兩相反對的元素，乃倡如下之正義說：自由對個人言，應爲絕對，因爲個人由一己善惡的活動而產生的喜樂之結果應絕對的由個人負責。至自由對全體人類言，則應爲相對：因爲個人之自由應以他人之自由爲界。我們如要綜合兩者說來，那麼我們就應該說：大凡在不侵犯他人自由的界線內，都可絕對活動自由。而所謂合乎正義，就是自由活動於自己的範圍內。

斯賓塞這種學說，較之柏拉圖以各人量力分工以完成其職務即爲正義之學說，自不相同。然而關於以實現正義爲社會一種機能一點，則彼此絕無不同之處。

社會的機能爲實現正義。而人類的努力則在求得快樂。從正義中以得快樂，此爲人類生活的目標，亦爲普通社會道德的最大冀圖。今假定此說不生疑問，然而快樂的標準何在？求得快樂的方法何在？此爲極大的難題。斯氏早已看見這種難題：他早已見到人類快樂的

標準彼此至爲差異；所用以達此標準的方法，多是謬妄，然而他尙有說以維護其主張也。

學者有以爲指引我們低等活動的是衝動，指引我們社會行動的是道德的感覺。 實則道德的感覺如是有的，亦絕沒如是的效用。 道德的感覺只能建造一個道德的理想，絕不能解實際的道德問題。 蓋道德的感覺論者（即哲學的道德者），不曉得何謂違反道德公例，他們不去研究惡，只研究善，他們曉得描寫一個善人怎樣的活動，彼一善人與此善人之間有何關係，及一個善人的社會如何構成。 至於惡人是怎麼樣的，惡人的社會如何構成的，這些問題，他們便不曉得解答了。

斯賓塞以爲我們今後的態度應反於此。 我們不特要研究善，兼且要研究惡。 我們惟能將惡研究清楚，我們然後更知善之所以爲善。 惡是怎樣來的呢？ 『一切罪惡都是從機體不曉得怎樣適應環境來的』。 這條原理不特適用之於自然，而且適用於人類。 他是一切身體的，精神的，道德的，痛苦的詮釋。

其次，惡是一天一天的增加，還是一天一天退減呢？ 惡是一天天退減的，因爲有機體總是犧牲一切以求適應環境而保其生的。 從細胞生命以至人類生命，莫不如此。 斯賓塞於此已知採用進化的原理，所欠缺者惟沒有達爾文之物競天擇的概念之完備而已。

人類日漸繁雜，於是乃有所謂社會的生活，人類自有社會生活而後，惡乃轉多，此因人類品性未能完全適應社會生活之故，為什麼他們不能完全適應社會生活呢？ 社會生活所要求的品質是一種什麼品質呢？ 那就是盡力求自己的滿足，而同時又不傷害他人的滿足一種品質。如果自己的滿足沒有這種限制。 那麼，結果大家都或不會滿足，或一方掠取他方的滿足，如是乃產生不適應的事情。

現在人類社會仍充滿不適應的事情。 那是為什麼呢？ 那只因為人類現在還保留過去的適應方法。 大約不適於今日的社會的行為總嘗在過去期間適合社會的。 人類的原始社會要求犧牲他人以為自己福利，今日的社會則要求不要如此；而嘗過去的習慣仍然保留在機體裏，他便不能適應社會。 一切人類的殺盜拐騙，從最低等民族至最文明的社會，無非是過去之遺留的表現，囚裏的犯人，街中騙子，階級鬥爭，國際壓迫，其惟一原因，均可從此演繹得之。

人類是需要一種道德適應原始社會，別種道德適應今日社會的；而在適應的歷程中，過去現在應如是，將來應如是，永久都應如是。 所謂人類之無限的完成的信念不過是一種在適應的歷程中，人類能漸完全適應的信念。

故進步非偶然的事，而是必然的事。 文化非人工製造之物，而是自然的一部份。 一切

文化都是從構成宇宙的同一種子而來，人類與宇宙在過去期間曾變遷，現在仍變遷，將來亦變遷。人類必須有能力與此悠久變遷爲悠久的適應。如是則所謂不道德，與罪惡必消滅，而人性達到完成。

斯賓塞便從這個觀點去建立他的『最大的快樂的學說』。他以爲『最大的快樂』是與社會的情景相照應的，是有一定的；沒有一定的只是我們的品性，因此我們須訓練我們的品性去適應社會的情境以求得最大的快樂。我們一切道德的教訓都應以促進這種適應的進程爲對象。

斯賓塞爲促進這種歷程，乃發見一條原理。就是：要想尋得快樂，必須於不妨礙他人自由的範圍內。能有盡力使用自己能力的自由。斯氏這種學說與英國傳統的放任主義極能謀合。這是反對政府干涉，而爲純粹的『個人主義』的表現。

社會靜學在極力維護這種個人主義，或自由放任主義的原理外，還將社會哲學分爲靜學動學兩部分，靜學研究一個最完美的社會之平衡。動學研究那些社會所用以達到最完美的境地之力。前者以『規定要想達到完全快樂，我們應要服從什麼公例』爲對象。後者則以『分析能使我們適於服從這些公例的影響』爲對象。斯賓塞在社會動學裏尤能發展進化的概念。他以爲現在的社會確進步很慢，未能即達完滿的境地，然而不必奇異的。文化之進程不能不

這樣的。 因爲人類常處於相反的兩種勢力之下：一方社會進步固要人類向同情方面發展，別方又因要對付過去遺下的惡劣的人物，不能不保持自己過去常用的不同情的手段。 故只有當第一種勢力漸漸擴大，人類品性然後可能變好，社會然後得以日趨完善。

社會現在是日趨完善的，人類品性是日就變好的。 設有一社會到現在還不變好，那麼他就必不適生存於現在的世界，他必爲能變好的與能適應的社會所淘汰，因爲一個社會戰勝別個社會，一個民族戰勝別個民族，不外是一個能適應的民族戰勝一個不能適應的民族，亦不外是一個富於社會性的社會戰勝一個無社會性的社會，此乃天然的公例。

斯賓塞這個意思，和達爾文之優勝劣敗適者生存的學說是很相合的。 我們似不必詳爲引述，我們現只把『社會靜學』裏的社會哲學思想撮要於下：

(一)人類本性是可變的。 人類之反應外界，總求得一平衡，故其始謀與動物平衡，後謀與人平衡，最後則謀與社會平衡。

(二)人類所用以保持平衡的方法就是自然淘汰，把不適應者除去。 過去遺下的趨向漸爲有益於社會的趨向所代去。

(三)社會的構造與社會的理想是互相關係的，是同時進行的，其中一個的發展不能比別一

個的發展更爲迅速的。

(四)進步是自然而有的，與不可免的事實。 進步的最高目標是從個人自由與社會團結之調和而產生的一種『最大的幸福』。 在進步裏，私人的福利與公衆的福利是很諧協的，個人要從別人的快樂中尋求快樂的。

二 社會學導言

一八七〇年春，斯賓塞爲旅居英倫之美國『通俗科學月刊』創者 Youmans 教授所請，爲『萬國科學叢書』寫一『社會學之研究』。 斯氏初覺此題過於複雜空闊，不易爲時間能力所許，擬却其請。 然而後卒允之，其故有三，第一，因斯氏此時方寫其名著『社會學原理』。正宜乘此機會爲這原理作一導言；第二，亦可將與原理無論理上之關係的意見，在此從詳討論；第三，更進一步，可用之爲惹起羣衆對社會學之興趣，使其得此興趣，將來可進爲更正式的研究。 因此在一八七二年卽開始在『現代評論』(Contemporary Review) 及『通俗科學月刊』(Popular Science Monthly)分期發表。 至一八七八年登畢。 其後稍經校讀，卽成爲單行本，是卽今日的『社會學導言』了。

斯賓塞因爲以上這個原故去寫『社會學導言』，我們現在要研究『社會學導言』，那亦無非因爲以上這個原故。

我們要研究『社會學導言』的約有五點：第一社會學的需要，第二社會學的可能，第三社會學的本性，第四社會學的困難，第五研究社會學之必要的秩序。

(一)斯賓塞以爲我們在實際上所以要求一種社會學，那就因爲我們各種社會上的需要的關係極爲複雜，同時達到這種需要的方法，表面上雖極單簡，實則亦極爲複雜。『街上的人』對於一切政治上及社會上的難題解決得似乎確極容易和有把握，然使我們將他們的解決施諸實行，他們可是亦必失敗得一樣容易和有把握。

人類到現在還有許多迷信的，例如十三是一個不好的數目，星期五日開始做事必遭不利，食鹽瀉地乃不吉之兆，將鈎火的鐵棒放在火爐的鐵柵之旁必能使火燃燒加猛，等等，實言之不盡。 不特常人如是，即於物理科學素有訓練而熟識物理之能力與歷程的人亦然。 當這種研究物理科學的人接觸別種自然現象亦有其不適應者在，而當其聞知有將人類的集合生活試爲科學的分析而研究者，彼必瞠目結舌，深爲驚異。 此所以下面幾種通行的謬誤概念至今還沒有許多人懷疑，例如：『兒童讀書愈久學習愈多』『壓抑爲癲狂者之正當的療治法』『嚴懲足以減少

罪惡』『法律的約束能使人不犯其隣』『天堂地獄的信仰能改良社會』等等。

知識代替了迷信，科學代替了魔術，則人類在支配自然，療治疾病，及發展農業當中，將蒙極大的福利。社會科學亦然，一個社會如能爲科學之研究，則社會的改良及政治的改良必得其莫大之裨益。是的，在社會如在任何一處，『一定要幹事情』的衝動是很危險的，除非這種衝動得智慧指導。

(二)我們今後解釋社會現象，如果還像日前一樣解法，社會學必沒有成立之可能的。從前的人怎麼樣解釋呢？他們就是這樣解釋；例如倫敦的人比較大陸各國的人多幸福些，那就因爲倫敦的人能確守安息日。這地所以有霍亂病，那就因爲不得上帝的恩惠。自然，比較進步的解釋也不是沒有的，不過離科學的解釋還差得遠：例如『國家猶如個人，他也是上天的工具』。我們可以想：我們已了解我們行爲的理由。然而我們總不曉得上天的意旨的，除非結果已經出現』。又如：『美國十三州以爲他們了解何以反抗英倫了，然而他們所嘗想及的已還忘去，至於要在世界上建立一個自由國家的上天的意旨却永久昭著』等等。

此外『偉人的學說』或『人類事情的傳記觀』也很有勢力，而其不合科學的解釋亦不減於上面的學說。這種學說是和上面的學說相結合的：以爲凡是偉人都是上天要他下凡來解決政治社

會問題的。此種觀念起自初民之英雄崇拜，倡在專門記載偉人事跡的舊式歷史中，而盛於未經科學訓練的俗人心理裏。然而除非偉人給我們視為一種物理的，生命的，精神的，與社會的悠久積聚之自然而有的產品，換言之，偉人只是這種積聚之結果。否則沒有科學的分析之可能，亦沒有社會學的成立之可能。

這是第一點，此外還有第二點也與社會學可能成立與否有關的。有些人常視社會的事物內容既甚複雜，且變化無常，往來莫測，因此極難視為有必然性，而繩以公例。斯賓塞覺得一部分是對的，社會的事物確實如此的變化難測的。比方一個小孩子，他在出世後之生死、強弱、好壞、我們是很難預料的。不過這個小孩將來的生死、強弱、好壞、美醜雖沒有必然性，而在許多方面亦很有可以預測及有可繩以公例之處。我們可以確實估定：小孩子在三歲時決不能做一個數學家；十歲時，決難成一個心理學家；未成年，亦決不有卓越的政治思想。沒有一人敢說他將來必結婚，然任何人都可說：他在某期間總有多少結婚的慾望。同樣，任何人不能說他一定有子女，然而任何人都可決定：他的愛子之情總發達到某種程度。

如果我們根據許多小孩子的發達程序，可以預測這一個小孩子的發達程序的，那麼，我們亦自能根據許多人類社會的發達程序去預測這一個或那一個社會的發達程序的。固然，預測

中一部很明確，他部或很模糊，然而一物的大概趨勢，似總難逃出預測之外。

因此之故，如果現在還有人言社會的事物不能預測，社會的現象不能構成公例，社會學不能成立爲科學，我們總可決其陷入重重的謬誤。　我們於此絕不主張個人的機體與社會的機體二者絕對相同，可以由彼推此。　社會的機體之構造與作用顯然比較不確定，變化的程度，及依賴外界情境的程度顯然更大，然而我們總可以說：這兩種機體除了多少各不相同的特殊活動，彼此還有可爲科學研究的生命現象。　個人的機體可爲科學的研究，社會的機體當亦不能居於例外。

(三)社會學的本性是怎麼樣的呢？　他給兩條普通的原理支配着的：

第一、有什麼社會分子就構成什麼社會。　所以未求認識社會之先，應先求認識個人。這條原理，不只支配人類，他且支配全宇宙。　在一切現象中，單位的本性無不預先決定團體的本性。　故從團體物的構成的東西絕不能與從方體物構成的相等。　化學元素的性質如何能決定他的集合的性質如何。　種子的本性如何能決定樹木的本性如何。　同樣，社會單位的本性亦很能預先決定社會聚積的本性。　故野人構成的社會絕異於文明人構成的社會。　我們絕不可相信支配宇宙事物的有一條例，支配人類事物又有別一條例。　斯賓塞所以無論在『生物

學原理』或『心理學原理』或『社會學原理』都要用同一的公例；就是分子如何可決定團體如何，未了解團體之先，先須了解分子。木匠不能做鐵匠的工作，鐵匠亦不能做木匠的工作，因爲他們不識鐵或木的本性。同樣，無論何人如不識人類的本性，斷不能了解人類的社會制度。

第二、有什麼社會環境就有什麼社會，所以研究社會學，又不能不顧着社會的外部環境的。化學在不同的溫度之下就有不同的活動，動植物的生活有不同的物理因子就有不同的變遷，社會亦然，無一社會不爲風土，食物，氣候，及隔鄰社會所影響。影響愈複雜，科學的解釋愈困難。卽在許多最準確的科學，我們有許多時也不能預算一切而無訛的，那並非內沒有一條公例，乃是因難得正確的材料。例如以炸藥開鑛，炸的範圍及炸的力量是可以預算的，然而爆炸的方向及爆炸的遠近則很難確實計算。同樣，在社會內人口死亡多少，我們可以計算，但何人死，怎樣死，何時何日死，那又不能計算了，那因環境與遺傳的因子極爲複雜原故。

因此，一個社會實是一個有機體。因爲每一個社會都表現着繼續不斷的生長：社會愈生長，社會各部愈分工，機體愈變複雜，而各部分愈有不同的作用。各部分的作用不特不同，

他們而且彼此統一爲一種共同的活動，彼此互相倚賴，互相憑藉，全體爲部分，部分爲全體，構成一大整個，而基於個人機體的同一原理之上。社會與機體是同一的，更覺顯著，如當我們看見無論社會或機體忽遭殘害，其分子的生活仍然繼續，直過多少時間然後止。在別方面，如他們不遭殘害，則他們之壽命比較他們的分子的壽命，同極延長。誠然，社會與機體也有多少差異：例如一爲具體，一爲抽象。然而他們的公例，並不因此而有不同。就是：他們各部的相互的影響並不能直接傳達，只能間接傳達。

（四）社會學之研究比任何科學的研究都覺困難，因爲社會學是不能拿天平，星斗，寒暑表，顯微鏡，鐘錶等物來研究的。他之研究需要一種更精細與更複雜的方法。因爲社會現象原較任何現象都更複雜與更精細。

不特如此。一人在研究社會學的，要能把自己與自己的成見，迷信，嗜好，及種族國家等等的關係彼此釐然分開，以考究一社會之過去，現在，及將來，那是很難辦到的，即非常的人也不容易完全辦到。因爲即非常的人也難免有教育上的偏見，或愛國上的，政治上的，階級上的，和宗教上的偏見。

即離開一人的感情不說，專說一人的智慧。我們可以說：無論一個怎樣精細的人都很難

提議他人的感情，智慧，行動而無誤的，亦都很難有一備極柔輭的智慧能力來觀察與研究或許常與我們興味及利益相反的社會現象和生活的。

此僅就主觀方面言之而已，若再就客觀方面言之，則觀察之失實，歷史材料之不可靠，及統計之錯誤等等，在在都能使社會學之研究發生困難，尤爲不言自明之事實。

我們爲欲研究成功社會學，必須注意免掉這種困難。

(五)社會現象包括一切科學的現象，所以社會學之研究，也應包括一切科學之研究。因此，那些抽象的科學如數學邏輯等是研究關係的必然性的，半抽象半具體的科學如力學，物理，化學等是研究因果性的，具體的科學如天文學，地質學是研究連續性，複雜性，及偶然性的，故社會學之研究亦如之。

此外社會學還當加上生命科學之研究，斯賓塞讚成孔德的見解：生命科學與社會科學關係極切，人類集合所呈現之現象一無異於下等生物集合所呈現之現象，故生物學之研究法亦可用爲社會學的研究法。然而斯賓塞將這個意思闡發得更明白，斯氏第一以爲社會的動作是給個體的動作規定的；一切個體的動作，都是生命的動作。而與生命的公例相符合的；因此我們在未解釋社會動作之前，應曉得什麼是生命的公例。第二社會雖開個人不管，只從整個看來

，則社會所呈現出之生長，構造，及機能的現象無異個體所呈現出之生長，構造，及機能的現象，而後一見解尤爲前一見解之鎖鑰。

除了生物學，心理學之預備亦甚主要。斯氏以爲任何人都知到，當未能解釋個人的動作前，即要解釋人類集合的動作，這是不可能的事。因所謂社會現象幷不是從社會來，乃是從個體的動機來，或從許多個體之集合的動機，或從許多個體之相反的動機。然而無論何種動機，都是不能不注意。如果我們不注意這些動機，不承認個體之情智現象做社會現象之因子，我們實無解釋社會現象之可能。

總之，據斯賓塞的見解，『社會學的研究是在最複雜的形式中之進化的研究』。這種研究是很困難的，然苟能不畏此困難，則其將來之成功亦大。

三　社會學原理

斯賓塞的社會靜學是研究社會學最終的問題：社會學導言則研究社會學最始的問題。前者所研究的是社會哲學，後者所研究的則爲社會學要不要成爲科學，能不能成爲科學：這兩本書在斯氏社會學系統裏均極重要，然終始未能告訴我們斯賓塞的社會學是什麼。能很清楚地

將斯氏的社會學告訴我們，還要等候他一八七六年所發表的『社會學原理』。

『社會學原理』一書凡三册八部。第一部規定社會學所研究的與料及範圍。第二部爲整個社會的解釋，和研究整個社會是什麼，是卽斯氏名之爲社會學的歸納法者。斯氏明白解釋整個社會是什麼之後，卽轉而應用演繹法分頭在其他各部研究各種社會制度，如家庭、禮節、政治、宗教、職業及工業各種制度。全書自首推第一二部爲最重要。試略述之。

然當未分部略述之前，我們似須將斯賓塞的整個的社會學系統先爲表出：這樣，我們對於『社會學原理各部必更易爲了解。我們在 Study in the Theory of Human Society 一書裏，知傑丁斯教授 (Prof Giddings) 於一千九百年嘗將斯氏的社會學系統撮要，立爲圖表，極得斯氏贊許，現錄之如下。

(一)社會是一種有機體，(Organism)亦是一種超機體的集合 (Super-Organic Aggregates)。

(二)介乎一個社會及其鄰一種團體或天然界一種集合，要有一種力的平衡。介乎社會與社會之間，社團與社會之間，及階級與階級之間亦要求一種力的平衡。

(三)介乎此一社會與彼一社會，或介乎社會與他們的環境之平衡在社會間採取一種生存競爭的方式。競爭成爲社會一種習慣的活動。

(四)在生存競爭中，生的恐怖與死的恐怖相繼與起。　生的恐怖爲增加戰鬥力，成爲政治的根苗，而死的恐怖則成爲宗教統轄的根苗。

(五)習慣的鬥爭，爲政治的及宗教的統轄所組織和指導，乃變爲軍國主義。　軍國主義更造成習於戰爭的人類品性行爲及社會組織。

(六)軍國主義將小的社會團體結成大的社會團體，又將大的社會團體結成更大的社會團體。　他把社會的積聚完成了。　大社會團體中的人民從此乃漸漸習於和平，及趨於工業生產之一途。

(七)習慣的和平及工業造成和平的友誼的與同情生活的品性，行爲，及社會組織。

(八)在和平的社會內，強制漸減，自動力及獨創力漸增。　社會組織漸變爲柔性，隨時可以改變。　個人可以自由行動，隨處遷移而不損及社會的連結。　社會連接的元素是同情，是知識，而不是原始民族的力。

(九)從軍國主義變到工業主義有賴乎社會及其物理環境間，此種族與彼種族間，或某社會及其鄰的社會間的平衡力之擴張。　和平的工業主義斷不能實現，除非國與國間，或種與種間的平衡先已實現。

(十)在社會裏，如在其他集合裏，分化之擴張的程度及一切進化歷程之綜錯繁雜的程度有賴乎社會融成一體的速度如何。社會融成一體的速度愈慢，進化愈完備和愈使人滿意。

以上所說，即斯賓塞整個社會學的觀念，亦即是『社會學原理』一書所發表者。我們明瞭以上所說，即足以捉摸『社會學原理』一書之精粹。然此乃綜合的說來，我們在下面更將這書分析來說：

先言社會學所研究的與料及範圍。

斯賓塞在所著的『第一原理』嘗言社會即超機體的集合，社會的進化即超機體的進化。而所謂超機體的進化即包含着許多個體互相照應的行動之一切歷程與產品。這種歷程與產品可以在富於社會性的昆蟲隊裏見到，亦可在高等動物的團體裏，及人類社會裏見到。

我們為什麼要說這段話呢？就是因為這些團體和這些社會的行動都是給他們各分子的本性規定的，同時亦給環境的力規定的。而社會學所研究的與料及範圍就是包括那些一切規定團體及社會行動的各分子的本性，和環境的力。環境的力可名為社會之原始的外部的因子。各分子的品性可名為社會之原始的內部的因子。除此之外，尚有多種構成一個社會的副因子亦為社會學研究的與料，而包括入社會學的研究範圍內。

原始的外部的社會因子若加以分析，則爲(一)天氣，包括冷暖乾濕，(二)地面，包括肥地瘦地及地形地勢；(三)一地方及一時代的植物，種類及數量；(四)一地方及一時代的動物，益的及害的。

原始的內部的社會因子爲(一)體質，力量，活動，及耐苦力，沒有這些力量，耐苦力等，即不能戰勝困難。(二)情緒的特質，能幫助，或阻礙，或改變社會的活動者；(三)智慧的特質，包含智識之程度及思想的趨向。野人只有實現的知覺，文明人則有求進步的能力。

社會的引伸的次要的因子包括：(一)受社會影響之環境的變遷。例如從植林及排水而生之天氣及地面之改變，從改良種子及選擇新種而生的植物的改變；從撲滅害種及馴養或改良新種之動物的改變。(二)社會人口之擴大及加密，致使社會之組織及作用更加複雜。(三)社會及社會分子之互相影響。(四)社會對他的超機體的環境之發動與反應。(五)工具、言語、知識、風俗、法律、制度等超機體的產品之積聚。

斯賓塞以爲原始時代的社會進化是很倚靠着環境的勢力的；社會愈進步，倚賴環境的勢力愈少，然仍爲社會的重要因子。但在研究通於一切社會的原理時，我們就可不研究這些因子，因他只能影響一社會的特殊的面目，而不大影響及社會學的普遍的原理。要能大有影響及

社會學的普遍的原理，還首推社會的內部的因子，這就是各社會分子的體質情緒和智慧方面。現在試一證明社會內部的因子對於社會進化上之重要。例如原始的信仰。原始的信仰是混合情智各種元素而成的。一切社會制度之起源，無不與原始的信仰有切密關係。原始的信仰竟直是社會思想進化史的第一頁。所謂原始的信仰就是萬物有靈的信仰，亦就是宗教的信仰，而一切哲學科學及各種制度當其始都是從宗教產生出來。亦即是從人類的情智方面產生出來。

斯賓塞在規定社會學的與料及範圍之後，即進而研究社會究竟是個什麼。斯氏以為所謂社會即是一個有機體。為什麼說社會即是有機體呢？那因為兩者之間有許多方面是相同的。舉例如下：

第一、生長是機體的和社會的集合所通有的進程。所謂生長即是體積之加大，分子之變異。

第二、體積加大後，隨之以分化。分子變異後，隨之以功用之確定。從同質的原始的部落進為異質的複雜的社會，即經過這種路程。

第三、構造之分化包含功用之分化。機體的或社會的普通的功用更分化為專門的功用。

功用變為專門後卽增加效率，同時減少其他功用所有的適應。

第四、在機體的及超機體的集合裏，分化的機件與專門的功用是互相倚賴的。 他們不同無機物，他們的一部有所變遷卽影響到其他各部。 因此，統一與差異同時具有。

第五、機體的或社會的生命為他們的分子的生命所產生和限制。 因此機體的或社會的生命可以毀滅，而同時不需進行毀滅及他們的分子的生命。 不特如此，如果機體或社會不碰見這種毀滅，則他們的生命比較他們任何分子的生命都長久。

第六、關於各種機件之合作問題，我們更可見機體及社會間有三大同點：(一)關於營養系統，他們是相同的。 因為他們之營養系統的性質和構造無刻不要向合於營養生命的方法去適應。 (二)分配系統亦然，機體內的血脈和社會內的交通商業實具同一作用。 (三)他們彼此都有調節的系統以維持他們的活動及保護他們的安甯。 機體的調節系統是大腦，社會的調節系統則是政府。

然而機體與社會雖有此種之相同，他們亦有兩種不同之處。 第一，一個動物的各部分構成一個具體的整個；至於一個社會的各部分只構成一個抽象的整個。 第二，生物的意識集中於神經系，而社會的意識則散佈於社會之全部。 社會各分子同具苦樂的能力，能力雖有高下

，然亦相差不遠。因此除了社會分子之福利，卽無所謂福利。因社會實無一特別的感覺機關。

然而機體與社會雖有此表面之不同，其實我們亦總視社會爲有機體的。機體的概念不特應用到社會學去，而且應用到各種智識去，所以許多社會學者都認爲是斯氏的一大發明處。

四 社會制度之進化

我們在將社會是什麼與社會學的範圍說過之後，我們應跟著一說家庭、禮節、政治、宗教、職業及工業各種制度之進化，而這種制度之進化都是從社會各分子的體質、情緒、及智慧等動作混合進化而成的。

最單簡的混合的動作就是那些產生後代，教養後代，及與後代共同合作的動作。所以斯賓塞認定在人類社會中，家庭的發展最先。論到家庭的結合，有雜婚制，多夫制，多妻制，及一夫一妻制，亦有族外婚制，和族內婚制。那種種制度，與男女兩性極有關係，與產兒亦極有關係。所以男女兩性關係之種種不同的形式有影響於家庭生活和公衆生活，親子關係之種種不同的形式亦有影響於家庭生活和公衆生活。

社會學原理最注意解釋的就是政治組織之起源和發展。　政治的組織是用來處理公衆事務的，他是從各個分子保護種族，及攻擊他族的動作集合成功的，他又是用來限制各分子間的關係的。　政治制度之研究的範圍包括治者與被治者的關係，佔有的疆土，人口的總數和分佈，交通的方法等等。　其次，國家之研究亦包括在內。　國家有種種不同的形式：有游牧的與定居的，有軍國的與工業的，因而又有生產的與不生產的。　宗教與禮節之起源與發展亦很與政治的起源與發展有關，當其初，彼此實是混同一起，到後來才彼此分離。　社會愈進化，政教愈分離，而宗教本身的組織愈完備。

工業制度的本身也曾經多期的進化。　當其始，生產及分配是混合的，只到後來才分離；不特分離，即兩者本身也因進步而起差異，循至分工愈微細，工業的技藝愈發展，社會的職業範圍愈擴張。

複雜的社會生活必引起語言、知識、道德、與美感之進步，是無疑的。　原始的言語是極不連續的，極不確定的，及很單調的。　後來乃漸漸變成連續，確定，和複雜。　因爲社會的關係複雜了，語言即不能不跟着複雜。　及社會定居於一處時，言語從此自更取得久遠的性質。　言語及社會既進步，知識的進步自亦隨之；而知識進步時，自必又能激起社會及語言更進

步。經驗逐漸堆積、演繹、歸納、及比較的能力自生；而同一，次序，及因果的觀念亦自形成。科學旣向玄學神學宣佈脫離，而科學的本身亦行微細的分化。循至幾種單簡的，不連續的眞理變成許多專門的科學及構成一組複雜的，變異的，而又正確的，統一的眞理。說到道德方面，道德可以改變社會，社會亦可以改變道德，故二者實互爲因果，而有共同研究之必要。如離開社會研究道德，或離開道德研究社會，均不見是。美感現象亦與社會進化有關連。同出一源的建築彫刻，繪畫與夫詩歌、跳舞、音樂、對於政治和宗教的進步情形關係極切，而對於道德及智慧之發達程度如何，關係亦切。

所以上述每一現象都與過去的現象有關，同時亦與其他的現象有關。因此，社會實是一整個不可分的實體。

斯賓塞在研究各種制度當中，所具最卓越的見解就是關於軍國的社會與工業的社會之區別。斯氏以爲原始的社會都是軍國的社會，而文明的社會必是工業的社會。在軍國社會內，沒有個人的位置的。個人的生命不隸屬於自己，而隸屬於社會。無論何人，只要他能披堅執銳，他便不能不去戰鬥而在極端的軍國主義的社會裏，凡戰敗歸來者必死。

自然的，他們也有自由去追尋自己私人的目的，然而這只當社會不需要他們的時候。若

當社會需要他們的時候，他們只有愈迫愈緊的服從公共的意志，而不服從自己的意志。

總之，在軍國社會裏，個人就是社會的所有物。保全社會為最要的目的，保全個人只是次要的目的。次要的目的應該為最要的目的而犧牲的。此為軍國主義者的信條。

若在工業的社會裏，則這樣子的服從是絕不必要的。此時永沒有時機強迫個人拋棄固有的事業去服從一個官長，此時絕不需要將個人固有的利益去為公衆的利益而犧牲。

在工業社會裏，公民的個性固不為社會所犧牲，且要社會為之保護。社會此時以保護各分子的個性為其最大的責任。當外部的保護不需要的時候，則內部的保護即成為政府之最要的機能。能完滿實現這種機能卽為工業社會的政府之最大的冀圖。

故如公共的威權在軍國的社會有完全的作用，其在工業社會裏則只有消極的作用，在軍國社會裏，威權對奴隸，兵士，及一切市民說：『你們要這樣幹，不要那樣幹』。但在工業社會裏，威權只說：『你們不要這樣幹。』在軍國社會裏，一切權力要集中於政府，在工業社會裏，政府的權力低減到最低限度。

軍國社會終必為工業社會取而代之。此乃進化途中應有的結果。

斯賓塞認人類之生的恐懼為產生政治之根苗，死的恐懼為產生宗教的根苗，故他不只以注

重研究政治，至對政治有卓越的見解，他的宗教之起源和演進的學說亦很有聲譽的。 他以為野人之觀物極為單簡率直。 物如像這樣，他們就必以為物就是這樣。 例如風雲雷雨，日月星辰，他們本有出的時候，亦有沒的時候，然而野人不解此，只認他們有兩重存在：一為可見的存在，一為不可見的存在。

關於動植物的生活亦具同一概念：種子長成樹木，小卵成為大鳥，蛹蟲變作蝴蝶。 此外如各種反射回聲等等，無不使他們有兩重存在的信仰。

凡是能動都是有生的，因此，野人便很容易有『萬物有靈』的信念，有了這種信念，則凡能動之物都是有生的與有靈的。 靈暫去而物存，則為夢；靈若永去，物即死亡；若失語病，若猝昏病，若昏睡病，若瘋狂病非靈誤人物體，即惡靈作祟。

因此，人絕不會永死的，他總有復生之可能的。 他們必須給他食品，以藥物保全死者之身，必須死其妻奴以資侍奉。

因此世上實滿充鬼靈。 他們或是有質，或是空虛；或是可見，或是不可見；或是同一，或是變異；或善或惡，或益或損；或憂或樂，不一而足。

新死之人多不願遠去，或盤桓舊宅，或依托新墳，此時極為可懼。 幸而久之，他們即不

能不去，他們此時或上天國，或下地府，各依其生前之爲惡爲善而定。 然雖他去，亦有歸期，從此遂發生冬年時節，生死忌辰，祭祀祖先的宗教。 亦遂因祭祀祖先而信奉其他一切與祖先有關的神鬼。 自然界從此乃人格化，所以祖先教實是各種宗教之根苗。

華爾德對斯賓塞這種學說，嘗備極稱贊。 他以爲這種學說有幾種特點。 第一、他能在自然現象之最原始處，和在思想公例之最原始處寫出一部宗教史，那是未之前聞的。 第二、他的表托非常出色，不只條理分明，而且例證豐富。 最後第三，應用進化公例來研究宗教史，此爲第一次。 我們從此知到不特世界、植物、動物、社會依着這條宇宙的公例進化，即觀念亦進化。 從此社會的現象乃成心理的現象。 人類思想的進化佔領社會進化史之第一頁。

第三章　華爾德的社會學

華爾德(Lester Frank Ward)生於一八四一年，卒於一九一三年，爲美國社會學界之泰斗，美國後起社會學者的勳業，至今無有出其左者。華氏自少家貧，在本土伊連奈州稍受教育後，卽出而爲人耕作，自謀生計。惟性好讀書，稍有暇晷，卽手不釋卷，故離校雖早，亦學得許多零碎知識。年二十，積有餘資，乃入一預備學校，後因南北戰爭，遂輟所學，投身北軍。一八六五年，大戰告終，乃到華盛頓，在財政部謀得一職。此後或供職航海及移民部，或供職國家統計局，或服務於國家自然博物院，直至一九〇六年爲止。華氏同時工作，同時讀書，他嘗入哥林比亞大學，又嘗入華盛頓大學。他於一八六九年在華盛頓大學考取文學學士，於一八七一年考取法學學士。繼而改習植物學，於一八七三年考得植物學碩士。在一八九七年，華盛頓大學更給他一個名譽法學博士。翌二年，他到地質調查所當一助手，專研古植物學。一八八四年至八六年到哥林比亞大學當植物學教授，又兩年，回地質調查所自做一地質學者。總之從一八七三年至一九〇六，他嘗繼續不斷的在植物學，地質學及與他們有關的科學上努力研究，他在這裏有不少的發見，他的有價值的論文不下六百種，然而他的不朽

的業書並不在此，他所以能成一大科學家，和一大哲學家還賴他的社會學著作。　他最先認識孔德，宣傳孔德，他受孔德的影響最大，他的著作滿充孔德實證主義的精神，然他對孔德絕不爲奴隸的模仿。　例如孔德說人類天生有社會性，而華氏則不以爲然，華氏以爲人非社會的動物，人類社會全爲理智之產品，社會發展之程度，隨理智發展之程度而定。　所以華氏與孔德同中亦有異的。　在華氏畢業大學之年，卽立有研究社會科學的偉大計劃。　到一八八三年，開始發表『社會動學』，凡二巨册。　十年後，一八九三年發表『人類文化的心理因子』，一八九八年，發表『社會學大綱』，一九〇三年，發表『純粹社會學』，一九〇六年則發表『實用社會學』。　其『社會動學』論心理學的要素，於社會的進動，與有力焉。　其『人類文化的心理因子』更論心理的因子爲社會進動之原動力。　『社會學大綱』分爲二部，第一部說明社會學與諸科學之關係，第二部論社會之目的進動。　『純粹社會學』及『實用社會學』爲集氏一生之著作而成一大統系者。　在一九〇三年，氏被舉爲『萬國社會學院』主席，一九〇五年『美國社會學會』成立，氏復被舉爲會長，於『美國社會學報』多所贊助。　一九〇六年，辭退政府公務，就白朗大學(Brown University)社會學教授職。　以六十五歲高齡之社會學家然後開始教社會學，此亦學問界中罕有之事也。　華氏爲一心理派的社會學者，然其思想則久爲美利堅新精神的代表，他所

發表的主張就是新美利堅所潛藴着的精神，他可說是爲着新美利堅潛藴着的精神而發言的。我們知到十九世紀末年美國無論在科學方面，經濟方面，教育方面都有新的變動，而此種種新的變動都需要一種新的社會學說以爲基礎。 例如在哲學方面，斯賓塞的學說當時最盛行，然斯賓塞究從工程師出身，他的人生觀念究偏於機械的。 他對於人類旋轉宇宙，戰勝自然的生活力似無充分的推重。 華氏的知識雖未必比斯氏來得豐富，然而他是一個植物學者，他對於生物的活力有深切的認識，他自認人類知識之增加只在役使自然，利用自然以爲己益。 這種見解顯然能應當時美利堅人所需要者。 其次當時經濟界的思想仍爲十九世紀初期『自由放任主義』的思想，然而此種思想似只適於工業初興的時候。 在着一個時代如十九世紀末年，資產已極端集中，貧富階級已極端懸殊，社會的生命至握於少數人手中的時候，『自由放任主義』無論如何再已用不着。 華氏研究社會學的結論正反對此種主義，而主張社會限制，此亦華氏學說適合時代精神之一端。 復次在教育方面，美國在南北戰爭以後，嘗全國一致提倡教育以恢復國家元氣，公立學校之發展一日千里，學者於是想到如何使教育與國民日常生活能切密連絡。 這條問題不能解決的，除非他得了社會學之助。 要社會學者將本國社會的組織，現狀趨勢，一一明白指點出來，教育者方才有辦法。 否則與實際生活聯絡，徒屬空言，此點亦有

賴於華氏者。　總之，華氏社會學說一方爲新美利堅精神之代表，他方亦爲新美國建設之基礎，美國那一個社會學者都承認他的，本章分四節，第一節論社會之長成，第二節論社會之活動，第三節論社會學導論，第四節論純正社會學及實用社會學。

一　社會的長成

華爾德最初的社會學著作就是『社會動學』。　據美國現代社會學者 Small 的見解，『社會動學』一書尤爲美國社會學界空前所有的書，卽在美國今日仍是得未曾有者。　說到華爾德後來一切最重要的作品亦無一不可求之於『社會動學』中。　故社會動學實包含華氏一生著作的原質，他後來一切著作都只力將這書的涵意表顯和引伸出來。

從此看來，『社會動學』一書大有價值，那是很顯然的。　『社會動學』原有二册，第一册除引言及社會學史之研究，大都研究社會長成的公例，卽研究社會究依據何種公例一步一步從無機物，生物，人類長成，第二册研究社會活動的性質，目的和方法。　玆將他的第一二種研究分別撮要於下。

華氏以爲科學之進步就是增加事實，減少概念。　現象愈增加，公例愈統一。　結果自生

兩種相反的理論；其一要將一切物質還原到力的概念上，是爲『動力派』(School of Dynamists)，反之要將一切力的形式還原到物質，是爲『唯物派』(School of Materioeists)。 華氏受了十九世紀末葉電子論發明的影響，他便主張唯物派。

什麼是物呢？ 據他的見解，物質並不神秘，他與我們五官所感覺到的一般無異，一切宇宙的現象都是物質與物質的關係之表現。 從哲學方面說，物質是一種可以無限分析的東西，無論怎樣分析他，都不會變爲零的，他常是一種分子，元子，電子，爲科學之起點。 至於力就是一種『分子的撞力』 (Molecular Impact) ，他只是物質與物質在空間內互相碰撞的結果。

宇宙間凡不是物之本身就是物之關係。 唯物是實體。

世界初期的物質原是同質的，和沒有積聚的，但後來因爲受地心吸力和熱力的影響，空間中有些地方的物質便積聚或稀薄起來。 同質的 (Homogeneous) 狀態一經打破，異質的 (Heterogeneity)的狀態自卽開始。 其後歷時愈久，物質積聚的體積愈大，最後則宇宙間的變動已不在有無積聚，而在積聚的大小一問題上了。

科學的職務與範圍自此乃漸明顯。 科學乃研究物的積聚的。 物質積聚之變異，形式，大小，與關係本無實際的界限。 現在我們把他分類，說這是分子，這是機體，這是人類，這

是社會，那只依據因選擇，適應的進程之不同，和堅穩的程度之不同而產生之繁簡大小的積聚的原理。　同時我們區分物理化學，生物學，心理學，人類學，社會學等等，其根據之原理亦同。

宇宙間粗枝大葉的分劃起來，究竟有多少種積聚 (Aggregation) 呢？　華爾德以為可有三種。　第一種積聚是物質的起源，那都是化學的關係。　第二種積聚為機體，心理及人類之起源，那是生命，精神和人類的關係。　第三種積聚是社會的起源，那是社會的關係。　一切其他積聚都以物質的積聚為基礎，所以物質是宇宙的本體。

物質就是我們五官所感覺的東西，宇宙初期的物質原是同質的，沒有積聚的，後因熱力和吸力才打破同質的狀態而漸行積聚，故第一種積聚物質的起源，我們在上邊已說過，此刻不再詳說，惟如何從物質進到生命精神及人類呢？　華爾德嘗指出幾個進程。

宇宙初期的化學元素，其熱度當然是很高的。　但後來愈積聚則熱度愈減，同時堅穩的程度也愈低，故因氣溫的關係，地面乃漸見有養淡炭輕諸氣。　這些氣體雖從無機的元素構成，但他們已算是一些有機的集合 (Organic Compounds)。　從各種氣體而化成的旦白質，雖為生機體不可少的元素，然尚未產生生命的現象。　生命之出現至少要等到那些元素重新集合一回

。此時乃構成原形質(Protoplasmic Substance)，原形質開始有生命了，我們在大海底常可發見，這是和血液細胞，筋肉細胞，和植物細胞各處所發見的原質相同的。此種原形質能伸縮，能活動，已顯出生命的現象，不過沒有機體罷了。他在一八〇九年給Oken發見，一八三五年爲Dujartin，承認，其名則得之於一八四六年，這是Mhe給與他的。再從原形質進到原形質體，原形質體所以異於原形質，由於他有一限定的個體，具有活動，營養及生產的能力，他雖完全沒有組織，但已成爲正式有生的動物。原形質體到了有一結核時，乃成細胞。細胞核異於原形質體只有一種特別色澤，和比較堅實一些。亞母巴虫(Amoebae)和許多生在水中的單細胞動物即歸此類。後來一切高等動植物，都不過從這種單細胞組織構成。所以生命只是物質積聚的一種結果。

一切原形質都俱有引縮力的。這種引縮不特爲生命之起源，而且爲精神之起源。他不特是生物學研究的起點，而且是心理學研究的起點。故從抽象說來，精神與生物生命只是一物之二面。

原形質每一次伸縮都總帶有一些感覺的現象。感覺是意識之精神，故原形質內任何一個分子元子都必含有幾分意識作用。生機體擴大了，意識作用亦進化了。當到生機進到具有

有中樞神經的時候，意識的作用更爲明了，生物的意志，欲念，思想，行爲更爲複雜，更爲不能預料，故生命現象與意識現象(精神現象)實是並行的。 意識現象是一種非物質的現象，因爲他是一種力，是介乎機體與外物間的一種關係，是 物適應外物的一種程序。 意識是一種關係，猶如其他物質間的關係，是以物質爲基礎的。 故爲化學元素構成的原形質是生命的基礎，同時亦是精神的基礎。

人類不是幾天內創造成功的，他只從低等生物慢慢進化而來。 胎胞，古代化石，人體構造等等，那都可以充分證明人類是從低等動物進化來的。 故人類只是生物中之一分子罷了。

然而這裏有幾條問題從人類問題產生起源而出的，那就是(一)人類是一源的還是多源的？(二)人類起源於一處的還是多處的？ (三)人類起源於何時？ 華爾德對於這些問題有什麽見解呢？ 華氏則信人類是一源的，(二)人類是起源於熱帶的。 (三)地質學者約分地球爲六代；太古代；元古代；古生代；中生代，近生代，新生代，通常的地質學者以新生代爲人類出現期，但華氏信近生代末應已有人類了。

人類社會是宇宙中最後的一個積聚。 社會一如其他積聚是自然選擇及自然適應之結果。

人類所以需要社會生活純然爲着福利一條問題。我們幷沒有理由肯定人類原有社會的天性。人類大家都有親和力，同時亦有抗拒力，即是有社會性，同時又有反社會性。人類社會結合之鬆緊，要看兩種性勝負如何。

社會的進化可分四期，此四期之劃分是以社會性之多少爲準。社會進化中之第一期可名之爲人類離羣獨處期，人類此時的反社會性最佔勢力。他們互相殘殺，互相仇視，絕無聯合之可能。第二期爲強迫聯合期。人類此時處處爲生活問題所困迫，爲解決生活問題乃迫得互相聯合。然而此時他們各爲各的，滿充自私自利之心。各人雖自由，然生命絕少保障，幷無道德規律之可言。第三期開始有政府之組織，法律之創制，生命財產之保護。惟國際間尙多侵掠。到第四期，國際間的不平等現象完全消滅，彼此互相友愛，共謀福利。

華爾德以爲第一期的進化只是一種推測，第四期的進化亦只是一種理想，均未必有其事實。不過社會漸漸進化，這就是很顯然的。社會爲什麼進化呢？生物爲什麼進化呢？宇宙又什麼進化呢？宇宙萬物進化的原因何在呢？這是一種很大的問題。據華氏的見解，宇宙萬物之所以有進化，全因宇宙萬物都有一種『創造的綜合力』萬物是自然而有這種力的。無論任何幾種元素，當他們綜合起來，他們便會構成功一種新的積聚。積聚變聚積，自出現

如今日的複雜社會。

二 社會的活動

我們從上節可知創造的綜合力是解釋一切機體進化的原理，同時也是創造一切機體結構的原理。宇宙綜合力的產品在任何一種現象中都可以見到。天體的結構是從天上無數星球合攏構成的。化學的結構是分子，元子，電子，生物的結構是原形質，細胞，纖維，機件，機體，精神的結構是感情，情緒，情欲，意志，感覺，知覺，認識，記憶，想像，推理，思想，和一切意識的狀態。社會的結構呢？那就是在於社會創造綜合力原理支配之下的無數社會動力(Social Forces)的產品。

什麼是社會動力呢？華爾德以為如果個人的欲望是精神界的最重要的動力，那麼，社會的欲望自是社會的中心動力。有了這種欲望的中心動力，然後有其他的次要動力。從這點看來，華爾德可說純粹是一個心理的社會學家，他的社會學說純以人類心理現象為起點，較之孔德以歷史為他的社會學說的起點，是不同的。同時較之斯賓塞以生物學為他的社會學說的起點亦是不同的。

據華爾德的見解，一切能有行爲的生物都服從他自己的欲望之指導而發爲行爲的。如果沒有某種欲望，即沒有某種有意的行爲。因此可以說，欲望(Desire)是一切行爲的基礎，是生物界最原始的動力。

生物界有兩種行爲對象：一爲保存個體，一爲延展種族。人類是生物之一種，所以人類的行爲也常爲食慾和性慾所支配。食慾是客觀的，是生物學的歷程。性欲是主觀的，是社會學的歷程，前者構成經濟的生活，後者構成家庭的生活。

食慾性慾是人類慾望中之最主要者，因此也是社會動力中之最主要者。社會一切的制度和現象都是受這兩種動力推動而起。此外社會還有幾種次要的動力(Non-Essential Force)也是從這兩種動力引伸出來。次要的動力是什麼呢？那就是美感的動力，道德的動力，和智慧的動力三種。

華爾德認定一切這些動力，都在人類身中佔一固定的位置，所以一切這些動力都有物理的與生理的基礎。饑餓的動力位在腹部，爲他們求滿足的機關是司味覺嗅覺的唇舌與鼻。生殖的動力在於腰部，爲他們求滿足的機關是生殖器中的特別筋肉及血腺。一切感覺機關都與次要的動力有關，然美感與道德的動力多集中於交感神經系(Sympathetic Nervous System)，智

慧的能力則位於腦部。

根據社會動學所載，社會動力的分類如次：

- 社會動力
  - 主要的動力
    - 保存的動力
      - 積極的，美味的(尋樂)
      - 消極的，保護的(避苦)
    - 生殖的動力
      - 直接的，(男女戀愛的慾念)
      - 間接的，(父母子女的天性)
  - 次要的動力
    - 美感的動力
      - 耳聽的
      - 目視的
    - 道德的動力
      - 親愛的(如愛家愛國等)
      - 恐懼的(如畏神畏人等)
    - 智慧的的力
      - 常識的
      - 科學的

社會的慾望就是推動社會的一種發動機。社會沒有他，卽沒有活動。但是社會的動力是盲目的，常自相衝突的。爲免除這種衝突和指導這種盲動，智慧的能力乃漸漸有其用途。

智慧專門供給達到目的的方法，他更漸漸制出規則與法律，風俗與理想，將這些粗鄙的欲望引到高貴的感情。因此，欲望是原動力，智慧是指導力。智慧指導欲望之結果乃產生種種文化和事業。又能支配人類行為的是欲望，而不是智慧；能使世界進步的是智慧而不是欲望。

華爾德在指出社會活動的原動力和指導力後，他繼續研究社會活動的歷程。(一)人類活動的目的在求滿足欲望。欲望滿足後，即感幸福，故幸福可說即為人類努力之最終鵠的。(二)進步是達到幸福的直接方法，故進步是人類努力達其終鵠的第一種方法。(三)動作是達到進步的直接方法，故動作是人類努力達到終鵠的第二方法。(四)意見是達到動作的直接方法，故意見是人類努力達其終鵠的第三方法，(五)知識是達到意見的直接方法，故知識是人類努力達其終鵠的第四方法。(六)教育是達到知識的直接方法，故教育是人類努力達其終鵠的第五方法。現試詳述之如下。

(一)幸福(Happyness)是人類一切努力的鵠的。幸福的基礎，就是好樂惡苦的感情。這裏所謂苦樂並非抽象的意義，樂只是生產及營養欲望之滿足，苦只是不滿足。任何最大的幸福都可由個人直接尋求。惟間接享受，因為他要有社會幫助然後可。

(二)得到幸福的第一種方法就是進步。什麼是進步？進步就是人類幸福之增加。進

步能夠實現，因爲自然現象與人類利益彼此能夠調協，進步所以可能，因爲可能之事常比偶然之事更多，因爲人類的欲望常需更大的滿足。人類的腦筋既經發達，自能利用人工衝破自然的限制。人工之最大者交通之發展與技藝之精通。人類的進步所以純是一種人工的進步。

進步既爲幸福之源，那麽，進步之源又是什麽東西呢？

(三)那就是動的動作。(Dynamic Action) 因爲進步不是自然而有的，而是人類動作的結果。爲什麽說動的動作呢？因爲並非一切動作均能進步。自然固有的衝動的動作是一種無意的，和靜止的動作，他們只能產生社會的秩序。至於動的動作是智慧努力的結果。惟有他們纔能產生社會的進步。動的動作是有意義的，是間接的，(有工具使用的)，是創造的。他可以屬於個體，亦可以屬於團體，但個體的動的動作將來必爲團體的補充或代替。

(四)什麽是動的動作的基礎呢？這就是意見(Opinion)，意見就是觀念判斷和信仰，他是進步的動作的直接方法。因爲意見可以決定動作，一人有什麽意見，他便有什麽動作。一人的動作有沒有價值要視他的意見正確不正確，和內容的好壞。意見有四種基礎，那就是關於宇宙的，生物的，人類的，與社會的。我們最要確實了解。

(五)了解的方法就需知識。知識是意見的直接材料。我們不能思想，除非我們有了思

想的材料——知識。我們思想的能力要慢慢養成，我們的知識就很容易得到。但現在的人思想每多於知識，卽有知識，其分配亦不平衡。因此，人類現在的智慧生活，實未達到其可能達到之處。

(六)教育爲取得知識之直接方法。社會進步之秘訣全在教育。然而教育有許多種，我們必須留意。(一)爲經驗的教育，這全是一種『試驗與錯誤』的方法。時間與氣力都不經濟。因爲人類只有他絕不能有所大發見。然教育亦不可不與經驗相聯。(二)爲訓練的教育，其主旨在以思想而學思想。實則大謬，我們只接觸實物然後思想。(三)爲文雅的教育，只注意於次要的知識如美感道德教育等等。實非正道。(四)爲研究的教育，主旨在發明正理，此種教育最爲主要。社會惟有他然後能有進步。(五)爲教導的教育(Education of Information)至使各人均得世界最重要的知識，此爲華爾德所提倡者。

華氏這種社會學說有三大特點，值得我們注意的。第一，他極注意心之內容，而輕視其能力。故其教育重知識之本身，而不重取得知識之方法。第二，他極端主張公共教育，及反對私立學校，因爲教育由國家主辦最能公正無偏，絕不致有反悖社會之舉。第三，他主張普及教育，使人人都知其所當知者。以使社會幸福有其基礎。

三　社會學導論

華爾德的社會學系統，及他一生最重要的社會學思想雖都已在『社會動學』一書見到，但有幾條社會學入門問題，『社會動學』一書還未說過。社會學各種入門問題如：(一)什麼是社會學？(二)社會學的與料怎樣？(三)方法怎樣？(四)對象怎樣？那都要在他後來著的『社會學大綱』裏和與 Dealey 合著的『社會學講義』裏纔見明白提出討論。現將他對於上面各種問題的解答，述要於下。

(一)社會學是什麼？要了解這條問題，不能不先明瞭人類的天性，人類非天生的社會動物。人類社會全為理智之產品。換言之，人類之所以要有社會生活，并非出於本能之推動，只為利益所需求。因此人類社會和動物社會是絕對不同的。前者之結合力是理智，是人工，後者之結合力是自然而有的本能。前者的適應絕不完備，後者的適應在實際上則比較的完備。因之後者之研究屬於生物學；其主要的對象為感情，前者之研究屬於社會學，其主要的對象則為智慧。因此所謂社會學，就是研究人類的聯結，和怎樣使人類聯結，及如何改變聯結的一種科學。我們研究社會學的目的就是想找出支配人類聯合的公例，和決定應如何應

用這些公例去改變社會現象和指引他們向着一個社會的理想而前進，這種社會學像其他一切科學，可分兩部：一是純粹社會學，屬於理論的，一是實用社會學，屬於實際的。 要於許多的社會現象中找出支配他們的常久不變的公例，這就是純粹社會學的所有事。 社會學有了這種純粹社會學便能成為科學，不徒有事實，而且有公例，不徒有知識，而且有系統的知識，不徒認識現象，而且能了解現象產生和進行的因果。 社會學此刻的成就雖未能與其他科學的成就相提幷論。 然亦不必驚異，因社會學本是一種最後纔能產生的科學。

為什麼社會學最後纔能產生呢？ 孔德的科學分類最能解答明白。 華爾德是極端推重孔德的科學分類的。 他以為科學分類本有許多方法，但從社會學看來，最好的方法，還首推那能規定從簡至繁，從普遍至特殊，從抽象至具體的一種。 科學分類有了這種方法，科學間乃顯出實證的等級。 科學有一實證的等級，則不特把科學成立和發達遲早的原因明白說出，而且能把人類的零亂的知識整理清楚。 那是很難得的一種發見。

(二)社會學與料及範圍。 古代哲學與現代哲學之不同，就是古代哲學先立假設然後找尋事實，現代哲學先有事實然後找尋假設。 科學亦然。 社會學是科學中之最複雜者，故事實最多，而找得結論亦最難。 找得結論的唯一捷徑唯有將這些事實(與料)分類，第一先將與社

會學有關係的與料分類，第二將社會學領域內的與料分類，社會學有了這些分類，他的研究的與料乃有着落。例如我們把與社會學有關的與料分作數學，天文學，物理學，化學，生物學，心理學。但這并不是說；要研究社會學，必先要完全懂得這些科學。在實際上，我們不特不能完全懂得這些科學，就是完全懂得其中一種科學，也不容易的。不過要想研究社會學而有成效，我們儘應懂得這些科學的原理，和他們相互間的關係。

社會學除了各種有關的與料，還有自己固有的與料，這就是各種社會科學所直接供給者。各種社會科學之與社會學究有如何關係，學者意見，至不一定。有以社會學爲各種社會科學之總體，除了各種社會科學，卽無所謂社會學，但亦有以社會學雖包括各種社會科學，然亦異於他們。惟雖異於他們，他們究是屬於社會學範圍內，他們究爲社會學的與件，他們究竟是什麼一些學問，治社會學的人也不能不先有一個明瞭的概念。故社會學者除要懂得數學，天文學，物理化學，生物學，心理學，他們還要深深懂得人類學，人種學，古物學，人口統計學，歷史學，經濟學，法律學，政治學，道德學，等等。因爲一切這些科學都是社會學範圍內種種現成的與料。社會學是類，這些科學是種。這些社會科學固然有固有的事實，公例，和原理，整個人類社會的本身實亦有固有的事實，公例，和原理，不過要先了解各種社會科學

的事實，公例，和原理，社會學的事實，公例，和原理纔能有穩固的基礎。

(三)社會學方法論。　華爾德以爲方法的基礎就是邏輯，而邏輯的基礎就是因果律。　如果因果明瞭，合乎邏輯，使人一看卽能了解，那就是最好不過的方法。　例以文體言之，在英文中，達爾文的文體最難讀，赫胥黎的最易讀，在德文中 Kaeckd 的最易讀，而 Sachs 的最難讀，其原因則在赫胥黎及 Kaeckd 的文體中，句語的構造最合邏輯，段落的連貫最符因果，使人看了第一句，雖不費力亦懂得第二句。　文體如是，科學亦如是。　科學的與料愈複雜，包含的事實愈廣闊，則他需要邏輯的管轄愈迫切。　此點在社會學，尤能見得清楚。　社會學究竟成爲一種極易懂的科學，或極難懂的科學，或究竟成不成爲一種科學，那皆視其所用的方法如何而定。　因爲有些學者，找不出管轄社會現象的方法，每認社會學不能成爲科學。　其實社會學是一種科學，只要我們有方法。　我們有方法，便知社會的現象很有秩序，因果很明顯，我們可以據因推果。　我們可在社會現象找出他們的公例。

所以社會學方法的最大作用是要系統分析那很繁雜的社會現象，使每一種現象都顯現因果而爲公例所管轄。　人類的歷史原很混亂的。　能使這種混亂歷史變成有條不紊，那全賴社會學有這種整理現象和管轄現象的邏輯方法。

『社會動學』一書就是華爾德自己邏輯方法之表現。他認定一切社會的原動力都是欲望，從社會欲望乃產生種種社會活動和制度。其間因各社會智力有大小高下之不同，故各社會制度習俗乃有文野之分。華爾德這種方法確能將很混亂的社會現象整理得有條不紊。而且人類除小異外，其欲望，需要，等等，大致均同，尤可為由因推果之例證。

然而華爾德這種方法究竟是過去時代的產物，他這種方法完全是主觀的，個人的，不能為個個人隨意使用的。又是直覺的籠統的，所得結論經不起科學批評的。

(四)華爾德認定社會學研究的對象，是人類一切的造就(Human Achievement)。所謂研究人類的造就並非研究人類是什麼，乃是研究人類成就的是什麼。普通的動物雖有動作，但是沒有造就，那在人類始有。整個人類之研究原有兩方面，一是自然的方面，是人類學的對象。一是造就的或文化的方面，就是歷史學的和社會學的對象。人類的造就是改變環境的結果。動物只受環境改變不能改變環境，故動物幷沒有所謂文化和造就。

什麼是人類的造就呢？我們常以物質的財富為人類的最大的造就。因為物質的財富是我們生活所必需，故我們常認為人類進步的主要條件。物質的財富如衣服，食物，住屋等等，誠然是我們活動的目標，但非眞正的造就。眞正的人類的造就還在取得這些東西的方法。

財富不是人類的造就。　財富只是暫時的，而人類的造就是永久的。　財富只是物質的，而造就是精神的。　人類的造就絕非物質，絕非目標，他乃是方法、途徑、原理、藝術、系統、和制度。　換言之，人類的造就乃一切人類的發明(Invention)，一切人類的創造(Creation)。

人類造就中之最主要者首推各種制度。　人類無論任何一種制度都總有有用的時候，所以任何一種制度都值得社會學者好好的研究。　制度二字涵義甚廣，可說包括一切人類的造就。更可說一切造就都是制度。　造就與制度，實異名同物。　二者均為社會學的對象。

人類造就的總體便是文化。　人類造就雖多半從個人來，然此個人總需社會為之助。　一人之成就愈大，他需要社會之助亦愈大。　更在實際說來，個人的造就無論如何大，他在社會文化的偉大的河流裏，亦不過只具微些貢獻。　惟只此微些貢獻的事業，已足使彼千年不朽。因為社會之不朽就是個人造就之不朽。

四　純粹社會學與實用社會學

華爾德於一九零三年綜合『社會動學』和『社會學大綱』兩書的主要意思寫成『純粹社會學』。到一九零六年，他更發表『實用社會學』，純粹社會學與實用社會學有什麼分別呢？　據他的見

解，純粹社會學是要解答『什麼』，『何故』，『如何』三問題，實用社會學則要解答『爲的是什麼』一問題。前者注重事實，原因，原理，後者注重目的，前者研究對象，後者研究用途。因此實用社會學是與人類利害，社會理想，和倫理學上『應該如此』，『不應如彼』等等問題的討論有直接關係的。純粹社會學研究社會的自然發展，實用社會學則研究促進社會自然發展之人工的方法。純粹社會學的對象是成就，實用社會學的對象是改良（Improvement）前者注意過去及現在，後者則注意將來，成就屬於個人，改良屬於社會，改良亦可說是一種社會的成就。

然而實用社會學并非一種政治的，或社會的改良方案，他本身絕不實行應用純粹社會學的原理，他只研究這些原理如何可以實用；他是一種科學，不是一種技術。一切空想的或科學的社會主義之改良社會的方案都是一種政策，一種技術，而不是一種科學，實用社會學如其他實用科學，其職務只在指出如何應用原理，絕不批評當時狀況，及接觸實際問題。

實用社會學的對象是改良，然而社會之有意的改良是有效的嗎？ 昔日放任主義的學者對此至爲懷疑。據這些放任主義者之見解，社會之活動完全基礎於個人的活動，個人爲因，社會爲果，個人利害的重要不減社會利害的重要，因此社會對於個人的活動，實無能力加以干預

，且亦不宜干預，卽勉欲干預亦必無效。此種主義爲十八世紀之產物，十八世紀傳習社會之推翻，全利賴之。然實不合於現代的社會，蓋現代的社會爲民主的社會，公衆的意見與干預，顯然至爲有效。公共的幸福較之個人幸福顯然更爲重要，社會之成就亦顯然可爲個人成就之保障，我們此時只應採促進主義，放任主義再無任其存在之餘地。

但在實際上，現在世界知識已較前進步，文化已較前增高，然而人類的幸福幷不見得較前豐富。由此可知：我們雖有成就，幷未有改良。這是什麼原因呢？原因不外在這些成就盡屬個人化，而不是社會化。如從個人化的成就轉到社會化的成就是一種改良，那麼，實用社會學的最大目的就是研究一切這些成就如何徹底社會化。

如何能使成就社會化有二涵義。就是第一，如何使個個人都能自由使用其能力以得成就，第二，如何使個個人平等享受成就。成就社會化最少有這兩種涵義：因爲社會大多數人現在是沒有機會自由運用其才智以求成就的，其次就是得些成就，也不到其本人享受的。從前一義言，則我們現在的社會不知減低幾許文化與成就，從後一義言，我們社會又不知增多幾許衝突和痛苦。而其原因不外成就不能社會化，卽是不能自由平等化。

從來有不少人相信：一人的成就不及別人，不能與別人爭自由平等，全因爲他的智慧能力

不及別人。　實則不然，現在社會地位高出於別人者，他天生的智慧能力不一定高於別人，地位低於別人者，天生的智慧能力亦不一定較別人爲低，因爲一個人如非身體有病，他的智慧能力絕無異於別人。　如他竟異於別人，只因他沒有機會把原有的智慧能力受相當的訓練。　有一件頂可使我們痛恨的事，就是無時無地的社會不是把智識只傳授於某一級的人，把其餘的人與受知識的機會完全隔絕。　我們今後要社會異能進步改良，成就異能社會化，非使各人真有求學問的機會不可。　因爲嘗一人有了求學的機會，一人原有智慧的能力便會解放起來，和發展起來。

歷史家嘗言：世界的歷史不過是三數天才的的歷史。　世界的文化不過是三數天才活動的結果。　然而天才何自來？　我們可說完全來自他的環境。　環境可分七種：(一)物理學(冷暖山水)的環境，(二)人種學(康健氣質)的環境，(三)宗教(拜物多神)的環境，(四)鄉土(傳習風氣)的環境，(五)經濟(貧富)的環境，(六)社會(階級)的環境，(七)教育(多少)的環境，天才非天生者，只爲這些環境之產品。　環境愈優者，則天才之降生亦愈多。　然而無論何種樣人都有產生天才之可能，只要他有享受教育和訓練能力之機緣。

因此全部實用社會學只有一條中心的問題，那就是如何使知識均等。　社會本身是必須解

決這條問題的，因爲只有當這條問題解決，其他一切問題然後可以解決。 如這問題尙未解決，別的社會問題永不能解決，一切改造社會的冀圖和努力都屬徒勞無功。

華爾德這點見解很值得我們注意，他認定雖財富均等，亦不能解決社會問題，惟有教育均等才可以解決社會問題。 因爲教育均等，一方各個人都有相當的成就，別方各個人又有相當的社會位置，於是一方生產增加，別方又分配均等，社會的中心問題從此然後可以解決。

不用說華爾德絕不相信唯物史觀。 他以爲我們的知識力量亦很能左右世界。 沒有知識，更沒有所謂工業，藝術，科學，所以智識是人類社會的領導。 社會的歷史多半爲思想的歷史所支配。 而且唯心史觀與唯物史觀兩者亦非不能調和的。 因爲智慧的原動力就是感情欲望，而感情欲望又是經濟生活的基礎。 雖然經濟的衝動在欲望中是先智慧而發動，然在實際上仍由智慧支配行動，和決定行動。 今若捨經濟的衝動而不問，專以智慧解釋歷史現象，我們固覺其不澈底，然如屏絕智慧，只以經濟的衝動以解釋社會現象，其不妥貼之程度自亦不減於專以智慧解釋者。

實用社會學之結論旣在於以智識均等改良社會，故實用社會學竟直可說是一種倫理社會學，因爲倫理社會學在實際上也不過是以社會改良爲對象。

倫理社會學可分消極的倫理，和積極的倫理，消極的倫理專門以鼓吹節制慾念爲職務。他是一切淒楚痛苦之源，貧家兒童的死亡律比富家兒童高，亦由於此。 所以凡是改良社會的運動都要主張取消或低減這種倫理的作用。 然而這種消極的倫理只是知識不能均等的結果。知識一日不能均等，這種消極的倫理一日難以免除的。 知識教育如果一天一天均等，積極的倫理就會漸漸代去消極的倫理。 積極的倫理以增高人類的幸福爲目的，他將永久存在，他今後不如昔日之所爲，視尋求福利爲恥事。 然而積極的倫理或不會達其目的，除非人類能夠衣食充足，身體康健，又能如常活動，使用其天賦的能力，『因爲身體衰弱或能力受壓制而不能自由活動是人生最痛苦的事。 然而身體愈康健，能力愈加使用，則消耗愈多，同時生產亦愈多。 現在的社會消費不夠，生產亦不夠，所以現在的社會必須改良的。 有人說生產不能增加，又有人說生產過剩。 生產過剩簡直是夢話。 至生產能不能增加倒成問題。 華爾德以爲從事實言：生產當然可以增加的，其增加之程度且無何種限制，此則尤在人工生產爲然，現在的世界還未達到充分使用機器的時代，如果到了充分使用機器，則人將需要生產多少便可有多少。

誠然積極的倫理絕不贊同如今日之富人無端消耗天物。 他只求謀一切自然需要之滿足，

一切精神的和物質的自然需要之滿足：他卽是只求一切家庭都能足衣足食，因而就器教育兒女，其次只求他能有一所夠光亮通爽的房舍居住，又能旅行異地，不致一世侷促家內，犯着極端狹隘的鄉土主義，最後只求他在人類進步的潮流中好好生活。用一個經濟學的名詞來講，積極的倫理學，只求各各人都達到相當高的生活標準，他不要過於滿足，然總要滿足。

積極的倫理總有完滿實驗之一日的，人類成就和社會改良亦總有達到意想中的境地之一日的，因爲教育很容易普及，只要我們稍加努力。

第四章　達爾德的社會學

達爾德(Gabriel Tarde)以一八四三年生於法國南部之沙勒鄉 (Sarlat)。先祖鈞翰達爾德(Gean Tarde)是沙勒有名的天文學家，與當時著名天文學者加里來(Galilee)往來頗密，交情甚厚。達爾德七歲喪父，其母時年僅二十八，含辛茹苦，一心鞠育乃子成人。達氏少入沙勒耶穌會學校，多讀古典文學及哲學。十七歲，出學校，數年間，作詩甚多，流暢自然，後來輯爲專集。達氏同時亦極好數學，出校之日，嘗欲投考巴黎多藝學校及預備理科碩士，但不果行。因其母此時欲他爲法官，俾將來得享寧靜生活。達氏乃不得不入巴黎大學法科。年廿六，被委爲沙勒初庭審判，六年後，升至審判長，其後繼供此職者凡十八年。他對職務所有的高貴的觀念，加上固有的銳利而精審的智慧，乃不特使他對於自己職務上一切實際的問題發生極濃厚的興味，卽對於哲學上的探討亦發生興味，繼後又因他有興味，有空閒和有科學上的技能，所以他自三十二歲起更漸成一學問非常淵深的犯罪學者和刑罰學者。他的犯罪學的聲譽，至今仍振動一世。他最初的犯罪學的著作完全爲反抗一時流行的龍保羅梭(Lombroso)的學說，蓋龍氏以機體原因解釋犯罪，而達氏則以一人犯罪，其原因全在社會方面之教育

與模仿也。　達氏此種議論詳於一八八六年所發表的『比較犯罪學』(La Criminolité Comparée)在一八九〇年所發表之『刑罰哲學』(Philosophie Penal) 發揮此說更爲透切，此書一出，多國卽有譯本。　一八九三年，法國司法總長 Dulost 慕其名，而識其才，延氏到巴黎專司犯罪統計。　翌年升任司法部犯罪統計局主任。　其後更在巴黎政治大學及社會科學學校兼授政治及社會科學。　一九零零年，被舉担任法蘭西大學院近代哲學講座，達氏聞命之下，卽辭去司法部職，欣往就之，數月後被舉爲法蘭西學士會會員，達氏之聲名自此益洋溢國際間矣。　達氏一如華爾德，教學之年期甚短，只在晚年一度教學生活，亦如華爾德，一生都役公務，只於暇時然後兼治社會學，然而他的社會學說較之華爾德似更爲獨創。　至於著述之夥，及研究範圍之廣，亦大足以與華爾德相頡抗。　他的代表的社會學著作爲一八九四年發表之『模仿的公例』(Les Lois de L' Imitation) 及翌年發表的『社會的邏輯』(La Logique Sociale)。　二書同闡明構成社會種種現象者爲人類之模仿性，二書雖在當時發表，而其大意早已在少時具備，是則此書盤桓達氏腦中深思熟慮者亦已數十年於茲，今一旦表而出之，如巨炮爆發，則萬方響應者亦屬自然之事。　考二書思想之成約有二因：一爲遠因，一爲近因。　遠因基於法國百年來之歷史，近因則基於當時社會一般之情狀。　我們知達爾德原生於法國十九世紀，法國十九世紀

可算是一種反動的時代，皇朝倒而復興者屢，共和之倒而復興者屢，與外國爭戰者亦有數次。其中有勝有敗，勝時固覺氣高志揚，敗時則又覺奇恥大恥，此時最顯著的社會現象，就是一般的羣衆心理一推一蕩，一起一伏，如醉如癡，循環不息，此種現象呈到聰明靜默的達爾德目中，自易有如大海波濤，顯出無限的重演，和普遍的模仿，此爲『模仿的公例』等書構成之遠因。 此外尚有一種近因，就是達爾德是一個法官，他老早感覺犯罪中不特有傳染，而且傳染同一的罪惡。 某時某地，犯某種罪者每每成爲風氣，顯出無限的重演，和普遍的模仿。 這絕非如龍保羅梭所說，其原因可以用生理解析，這實因社會有潛伏的暗示，便當時的人不知不覺便有同樣行爲。 達爾德以此爲根據更進而研究一切文化之發展，如語言、藝術、法律、制度等等之進化，亦不難發見同樣的暗示和模仿。 此爲諸書構成之近因。 達爾德允爲現代富有獨創的社會學者。 他的獨創之處特別是在社會學裏找尋基本的公例。 我們知在他以前的社會者爲孔德，爲斯賓塞，孔德雖嘗在科學分類中，給社會學以位置，將社會學變爲科學，然而只能在名義上將社會學變爲科學便了，此外更無何種工作。 斯賓塞除了忙於找尋社會中的心理因子，和證明有機體和社會間很有相類似之點，亦未見顧及其旁。——華爾德呢？ 他此時固未顯著，但即使華氏也要在社會學找公例，除了從推理而得的公例，他又找得什麼呢？ 一

種科學所以能成爲科學，他一定要有普遍的公例解釋範圍內一切現象的，同時他的公例一定要在觀察和歸納中得到，不能靠着從推理得到的。生物學中的自然淘汰公例和天文學中的地心吸力公例都是從觀察和歸納得來。社會學要想成爲科學，他亦必須用觀察法和歸納法找出天文學或生物學同樣的基本公例。人類模仿究竟能不能爲解釋社會的基本公例，我們可暫不問。然而既是達爾德爲首去尋求，那卽不能不推他有獨到的見解和有獨創的天才，本章亦分四節，第一節泛論他的社會學和社會學方法，第二節研究模仿與發明，第三節研究反對與適應，第四節則闡明他的各種社會研究。

一　社會學與社會學方法

一些零亂的印象怎樣能夠變成科學的公例呢？達爾德以爲不外一個方法：那就是我們能在這些零亂的印象中找出他們的類似點（Similitude），再從整個物體的類似點中找出他們局部的類似點，最後則找出他們那些最微細的和最原始的類似點。當到我們在各印象中找出他們的最原始的類似點，科學此時自卽成功。

例如天文學。當着那些古代休閒無事的教士習見一切天體的運行都有定期，太陽的出沒

，寒暑的往來都有一定的秩序，絲毫沒有不同，天文科學此時自即成功。　又嘗到發見無論恆星，行星，流星，都各有他們的運行的規矩，發見整個天體旋轉當中尙包含無數小的天體旋轉，及發見眼所見的太陽並非天體旋轉中之惟一的中心，除眼見的太陽中心外，其實尙有許多眼看不見的同樣的太陽的中心，那天文科學此時已經有了進步。　及至最後發見天體中無論什麼一顆星，或大的，或小的，或遠的，或近的，或速的，或慢的，都無例外的爲一種牛頓發明的地心吸力所支配，因此都無例外的各有定期的運動及無限的重演，那天文科學的進步此時當更明顯。　從此我們豈不能肯定：天文科學所以能繼續進步，全因他能繼續不斷的發見他自己各部的類似點及重複點嗎？　又天文科學是這樣，其他科學難道不是這樣嗎？

在許久以前的社會學已經知到着意在這些零亂龐雜的社會現象中找尋他們之有秩序的和有定期的事物。　遠之如作『政治論』的亞里士多德比較各政體之類似，近之如孟德斯鳩比較在同一氣候之下的各種文化之類似，及最近許多學者研究英國革命和法國革命之類似，羅馬帝國和英國帝國之類似等等，無非抱着如上所說的同一冀圖，不過他們成功不大。　比較研究有效的還應推各言語的，神話的，及經濟的社會學者，他們這些社會學者在同一的時期，或在同一的地方，的確曾很明顯的見著各現象之極端的類似。　可惜他們只限於在他們的研究範圍內用

功，未能將所得公例應用到其他社會現象去。

一個人不成社會。每一社會生活至少以二人爲單位。而當二人聚在一起過活，他們總得互相模仿，因爲他們各人所說的，所想的，如不涉及社會生活則已，否則未有不刻刻力求互相類似。誠然他們也有創新。然而他們的創新，大部還綜合從前所有的事例。如他們的創新絕與從前的事物無關，則這創新必難加入社會生活之內。例如說一句話。假說這句的聲音，音調，意義，不類似當時社會所有，則這句話還成什麼話呢？所以社會能夠成爲社會，全在他的各個分子互相類似。社會學之對象就是研究社會這種類似，研究這種類似的起源，結果，和狀態。

最不幸的，就是當社會學出世，他卽遭遇許多外部的攻擊。他的最大的攻擊至少有三種。第一種認定社會現象全爲自由意志之表現，因此幷沒有所謂類似點，亦卽幷無可爲科學研究的材料。第二種認社會現象包含多種混糊不清的科學，幷不能構成一種配與自然科學並立的社會學，最後第三種亦承認社會學總有一日能成爲科學，但決不是今日卽能成功，他必要等到歷史學，古物學，史前歷史學確實完成後，而後可望成立。

但在這三種攻擊中只有最後一種值得我們答辯。且亦很容易答辯。因爲我們絕未見天

文學要等望遠鏡完成以後，然後計議成爲科學。況可進一步講，如果牛頓的公例不是在望遠鏡完成以前發見，恐怕望遠鏡之完成只見阻礙而不見幫助牛頓的公例之發見。因爲望遠鏡一經完成，則其所見的天體現象亦愈繁雜變幻。天體現象愈繁雜變幻，則天文學者發見支配天體之唯一公例自亦愈難。社會學亦如是。今說社會學當考古學未將一切古跡發見以前，計議成爲科學，是爲太速，則何以異於說哥白尼，加里來，牛頓諸人當望遠鏡未完成以前，即計議成立天文科學，是爲太速？

近來亦有不少人以爲只有將社會學變成生物學一樣研究，然後可成爲科學。他們這種見解，眞是愚笨。其愚笨之處無異硬將天體之大變爲元子之小，以便研究，原我們目前的人類動作和社會現象至易尋求因果，只要我們曉得觀察比較，我們可以說：人類動作是歷史之唯一的元素。不過這句話不是這樣單簡。這句話絕不是說歷史是人類的有意的集合動作構成，亦不是說：是幾個偉大人物的動作構成，他實是說：歷史之起因實由一些大的或是小的，易的或是難的觀念之偶然的出現的觀念，當其出現之初，是很少人注意的，然而他是新的，也是一種發明（Invention）或發見（Discouvertes）所謂發明與發見都有一種依據前例而加以改良或推進之意。無論在那一種社會現象中，當着一個人偶有所發明或發見，這個社會當時並不覺得

有什麼變遷，其不自覺之情形，一如有機體生了一個新的細胞，動物不自覺一樣。一個人既無意中有新的發見，別個人無意中亦自有新的模仿，發見與模仿乃成爲歷史和言語，宗教，政治，法律，種種現象。我們任何人都很易直接研究這種現象。

然而用什麼方法研究呢？達爾德以爲社會學有兩種方法，一是古物學法，一是統計學法，什麼是古物學法呢？就是多量搜羅古物以求異同。我們平常跑進一所博物院或美術院，我們總覺內裏的圖畫彫刻，手工用具，五花八門，件件不同。然而當我們參觀限於陳列某一時代古物的博物院圖書館美術院，我們將很驚奇的發見無論是埃及的圖畫，或是希臘的彫刻，是中世紀的建築或是文藝復興的文藝，凡是同一年代的作品無不大同小異。後之視今，亦猶今之視昔。我們現代雖盛道藝術作品爲表達個性之工具，然而焉知我們在日日盛道表達個性中，不是日日去互相模仿，力求彼此類似呢？文藝作品如此，其他言語政教風俗又何嘗不是如此？所以同一時代的古蹟很能供我們社會學者研究社會類似之異性。

還不只此，我們用古物學還可漸漸由近的研究遠的，由已知研究未知。蒼茫的古代已經去了。然而古物學都能夠慢慢地把他追尋回來。雖古物學所尋回的材料有時不十分正確，然其他科學也是如此的。所以這絕不足以掩古物學之長處。我們現在已知阿拉伯的藝術，

無論如何獨創，全是從波斯藝術和希臘藝術融匯得來，至希臘藝術又借自埃及藝術，而埃及藝術又從亞洲及非洲各野蠻民族的藝術陶融；精煉而得：我們所以知到這些民族的模仿和社會的類似點無非古物學是憑。

我們憑藉古物學可以學識一件新的發見起在何時何處，到何時何處然後發揚光大，又從什麼途徑蛻變到別方去，我們更可以憑藉古物學從昨日起，一路追尋上去，中經近史，古史，史前史，直至太古的洪荒世界。所以古物學對社會 的功用是無窮的。

如果古物學要搜集和區別類似的作品，則統計學要記載和計算類似的行爲。他們的對象雖異，然他們的主旨却極相同，就是能得愈類似者愈好。其次，他們同是研究人類的發明與模仿，不過一則大半研究過去，一則大半研究現時，一則是古生物學，一則是社會生物學，一則偏重搜尋發見，一則偏重研究模仿。古物學所發見的發明愈多，則統計學所發見的模仿亦愈多。古物學的領域跡近哲學，而統計學的領域鄰近科學。

因此這兩種科學的方法是相反的，同時亦是相成的。一則要很精細的研究一件作品之後，然後纔斷定其出處或來源。一則早已認識其來源，只研究此種來源在各時各地之分佈。所以這種科學，一是前行，一是後繼，同是社會學不可少的方法。

二　發明與模仿

社會起源於何時呢？　達爾德以爲：社會的起源是在於個人有所發明，別一個人向他模仿的時候。　發明是社會變動的原因，模仿是社會構造的原因。　前者是社會刺激，後者是社會反應。

達爾德所謂發明乃是一種精神的新綜合。　這種新綜合的形式或是觀念，或是行動。　如是觀念，他的表顯方法就是言語。　如是行動，他的表顯方法就是例證。　說到發明的起源完全是一種偶然，或機遇。　這並不是說：發明沒有原因。　這只是說：發明者受了某種影響而出現，這種出現完全出乎預料之外的。　而這種發明究竟綜合多少原素亦是不可預測的。

發明是社會變動的原因，因謂發明是一種潛隱的，晦昧的欲望之結果。　大凡欲望，如無一種可以滿足他的對象，則必沒有效力。　發明就要有意的或無意的造出精神的或物質的欲望之對象，所以發明不特不是各種社會需要的結果，而且是他們的原因。

能促進發明的有內外兩種原素。　內的原素就是發明能自己促進發明。　任何一種發明都可爲別種新發明之母。　外的原素是人口增加，人口增加，問題亦增加，問題增加，人類解決

問題的需要跟着急切，而能力亦跟着進步，如此亦能產生許多發明的機會，和擴大發明的領土，所以歸納起來，發明之起源可有三種影響：第一，個人把過去的觀念重新綜合，這種綜合就是發明。第二，社會內發明能力之疊積。第三，社會有適於表現發明能力的環境。

在本質上，發明是一種幾個現存觀念之創造的綜合。所以每一種發明或發見都包含許些由來傳下的觀念。這些由來傳下的觀念經過發明者精神之綜合，即成各種發明，例如達爾文的『自然選擇說』在當時也算是新創的。然在達氏不過將當時已經昭著的生存競爭的事實，和變異與遺傳的事實綜合構成。從此看來，發明或發見，推其始，原不過是一種現象的重演(Repetition of Phenomena)一如模仿亦只是一種現象的重演。故發明與模仿不是衝突的，可以還原一物的。

模仿乃是使發明社會化的方法。模仿明顯的或潛蹤的創造社會。因所謂社會就是一種彼此能夠互相模仿的人羣。他們現在或許沒有模仿，然而從前總有模仿，現在彼此還遺下有共同的痕跡。所以『社會是一種模仿』。

在機體的和心理的發展歷程中，固然也有模仿，然而這是歸入生物學和心理學的研究範圍內，與社會的模仿沒有關係。而且我們雖能證明社會的事物與生物的事物互相類似，但我們

不能就算解釋社會的事物。其次，當我們證明物理的環境如天氣，地勢，等等，有影響於社會的適應，我們亦不能因此卽算解決了社會的適應問題。以上各種事物固然值得社會學的研究，但純粹的社會現象還要靠純粹的社會歷程來解釋，而這種解釋只可在模仿的現象中尋得。我們目前的問題就是研究在同時一百種發明中，何以只有十種能夠傳播，其他九十卻給人遺忘。

原來模仿是有公例的。正如光線，熱度，或聲音從一出發點而散佈於四週，發明乃藉模仿而散佈於社會。光熱聲當四佈時每爲相反的物力所阻礙，發明在傳播時亦每爲環境勢力所變更。所以當模仿從這一社會走到那一社會，或從這一種民族走到那一種民族的時候，他每受很大變更的，正如波動或生物從這個環境到了那個環境必有很大的變更。所以無論是言語，是藝術，或是風俗，古今來並沒有兩個社會絕對一樣的。因爲他們隨時隨地有彼此不同的反射。

達爾德以模仿可分二類：一是有邏輯公例可尋的，一是超邏輯公例的。當一個人以爲更有益或更眞確纔去模仿一種發明，那麼，這種模仿全有邏輯的原因可尋。否則便沒有邏輯的原因。說到邏輯的原因亦有兩種：一是邏輯的反對（The Logical Contraste）一是邏輯的結合

(The Logical Union)，一件發明出現了，必有兩種結果可以觀察；或許這件發明能很順利漸漸傳播，或許不然，他碰着一件具有同樣作用的發明，爲他障礙，不能傳播，這種相碰是謂邏輯的反對。 反對的結果就是從一個代去別個。 例如菲尼幾民族的言語本來在地中海獨佔霸權的，後來碰着一種新的民族言語和他鬥爭，卒之給他把所佔的地位奪去了。 不過兩種具有同一作用的發明未必一定爭鬥的，過去與現在常可以互相補足的，因此此時再不是邏輯的反對，而是邏輯的結合。 不是革命，而是進化。 例如一切工業上的發明，他一年多過一年。在表面上，他固有的器具或產品確是逐漸給新出的器具或產品推倒和代去，固有的技能與知識同時亦確漸給新有的技能與知識推倒和代去。 然而在實際上，我們只見他一切器具，產品，技能和知識，彼此混合，彼此融會，逐漸擴大，逐漸增加，科學亦屬如是，科學搜集許多新的事實構成一種新的理論，並非與從前的事實及從前的理論絕無關係。 他們與其說是以新代舊，無寧說是以新併舊。

以上是影響模仿之兩種邏輯的原因，我們現在再研究影響模仿之超邏輯的原因，或不邏輯的原因，這裏有相反的兩種觀察。 最先模仿的意識極明顯。 其後，模仿漸漸變作無意識。社會的模仿正如一人的習慣，習慣之養成其始本是費力的，然在養成以後，必即變爲無意識的

動作。一民族的風俗習慣亦然。因此，我們如果以爲：我們所以模仿一物。全因我們有意模仿，這是錯的。其實我們所以意欲模仿一物，全因從由來模仿的意欲傳來。我們爲這種由來傳下之模仿的意欲所鼓動乃不得不模仿。

超邏輯的模仿有三種。第一，模仿從內部而至外部，第二，下層模仿上層。第三，模仿時尙及風俗。

第一，模仿是從人的內部而至外部的，我們平常總以爲一人模仿別人一定先有模仿的行爲動作然後有模仿的觀念嗜好。實則適與此反。法蘭西所以於十六世紀模仿西班牙的衣服裝飾，其實因法蘭西老早受過西班牙文學的影響。又到十七世紀的時候，法蘭西文學支配全歐洲，所以後來全世界都仿效法蘭西的藝術和時尙。由此可知（一）觀念的模仿必先於動作的模仿，（二）目的的模仿必先於方法的模仿。然而觀念與目的是內部的，方法與動作是外部的，故模仿是從內至外。

第二，模仿是由上級至下級的，因爲在事實上，戰敗者總是模仿戰勝者。無論在言語，文字，動作衣式，上層總是影響下層，城市影響鄉村，成人影響小孩，教師影響學生，白人影響黑人。如果一個國是王國，他的模仿是很單簡的；貴族只模仿國王，平民又模仿貴族。

在民主國家裏，大多數的意見最佔勢力，當一個意見得到大多數人同意了，其他少數也終歸漸漸同意。模仿之衝動無有強於此者。

第三，風俗與時尚之模仿。在一個社會裏，守舊與維新兩種勢力很難得平衡的，有時維新勢力佔勝，有時又守舊勢力佔勝。維新的勢力佔勝了，人民易陷於輕信。守舊的勢力佔勝了，他們則易陷於頑固。當人民守舊頑固時，他們事事都要順從風俗模仿風俗。當人民維新時，他們又事事都力要趨時。當趨重模仿風俗時，人人覺鄉土最可愛，當趨重維新時，他們又轉而覺得當代最可愛，此時凡是舊的東西必號腐敗，舊的人物必稱老朽。

不過時尚經過了多少時候及普遍化，亦即變成風俗。但這不是退步，正是進步。凡是言語，宗教，政治，法律，工業，藝術，道德，習慣之進步莫不如是。

三 反對與適應

我們在上節研究發明與模仿的時候，我們嘗約略說過：發明與模仿二者原都是現象的重演。在達爾德的學說中，現象的重演並非局部的事實，而是宇宙全部的事實。宇宙現象中隨處有互相類似之點，這些互相類似的現象果何由來？那就是從重演而來。現舉物理化學，

生物學，社會學中幾種例證說來。

(一)在化學，物理學或天文學的領域內，凡爲我們所觀察得到的類似的現象都是定期的運動（Périodic Motions）做成的，亦都可爲定期的振動解釋的。而這種定期的運動就是一種現象的重演。

(二)在生命的世界內，凡是互相類似的生命起源，都是從遺傳做成，從機體內或機體間的生育做成。而生育與遺傳亦就是一種現象的重演。

(三)凡是在社會裏互相類似的社會的起源都是各種模仿之直接的或間接的結果。那些習俗的模仿或服從的模仿，觀感的模仿或教育的模仿，無意的模仿或着意的模仿都是現象的重演。

當人類發見宇宙現象因重演之故而出沒有序，各種科學卽開始成立。當眞的重演代去假的重演，當明確的重演代去濛昧的重演，及當特殊的重演代去普通的重演，科學當卽進步。因此尤是社會學者今後應知所用力，應知社會秘密的關鍵原在於此。換言之，社會學者如欲有所成就，他應向人類混亂的生活歷史中找尋普遍的公例。

然而宇宙現象中是不是只有重演一種進程呢？達爾德以爲現象中除了重演一種進程，還

有一種反對進程及適應進程，重演反對適應三種進程合攏起來才成整個的宇宙，才可以說明一切科學。因為科學領域中有重演的一面，同時亦有反對（Opposition）的一面，及適應（Adaptation）的一面。

我們在上邊已把現象的重演說明了，現在再將現象的反對及適應解說一下。

達爾德以為重演是一種普遍的現象進程，反對亦是一種普遍的現象進程，重演於科學學理上至關切要，而反對則於科學實際上至關切要。在物理的世界內，我們顯見有吸力和拒力。在生物世界內，我們亦顯見有生物競爭的現象。在社會中，觀念及事實之反對則成為戰爭，及辯爭。科學的進步就是將很難發見的大的反對代去一目瞭然的無數小的反對。

達爾德在這裏所謂反對，並非言『絕對不同』，亦非言彼此『絕端衝突』，乃言兩種力，兩種趨向，或兩種方向間的一種關係。關係有二，一是同時的關係。一是先後的關係。故反對的方式亦有二，一是同時的關係。一是先後的關係。伸言之，一是相爭的反對，（Opposition of Conflict）一是節拍的反對（Opposition of Rhythm）

（一）節拍的反對是兩力，兩趨向，或兩方向的『興亡』問題，或『來去』問題。這兩種力量並非『是』或『否』，乃是『是』與『否』的互相承繼。他們並非兩敗俱傷，有如相爭

的反對，他們乃是更遲和更速的先後接替。

在人類生活史裏，這種反對的事例至多。如一地居民之來去，一個帝國之興亡，一種文化之盛衰，等等，都可歸入這類。

(二)相爭的反對有三種方式，一是戰爭，二是競爭，三是辯爭。第一種屬於軍事範圍，第二種屬於經濟範圍，第三種屬於思想範圍。這三種爭都有一共同的目的，就是兩力求互相歸併，和求互相適應。所以戰爭原是促進範圍較大之和平的方法，一如競爭和辯爭是促進工業，商業和文化學術的方法。茲將三者分述於後。

先論戰爭（War）。兩力相反至於絕對，乃有戰爭。戰爭大都由政治起因，由宗教起因者，亦間有之，由其他原因則絕少。戰爭之主體或為部落，或為邦國，帝國。從歷史看來，戰爭總是繼續擴大的，同時又繼續減少的。從部落與部落間的無數的小戰至我們很少碰到的大戰，我們就可以見到：戰爭將來必有消滅之日。因為戰爭的進步愈速，範圍愈大之結果只使和平的進步亦愈速，範圍亦愈大。

次論競爭。（Competition）競爭的原因在於經濟。經濟的競爭是繼政治的戰爭而起者，政治的戰爭漸漸退減，而經濟的競爭才繼續增長。經濟競爭自己亦有三種方式，一為出產

者對於同一商品之競爭。二爲消費者對於同一商品之競爭，三爲出產者與消費者對於同一商品之競爭，政治戰爭之目的在保持安全，而經濟競爭之目的則在維持生活。文化愈發展，人類生活的需要愈增加，其結果乃使經濟的競爭愈擴大。然而經濟競爭擴大之結果，只有出於消滅之一途。

最後一論辯爭。(Polemics) 辯爭純以文字言語的力量而從事，這是一種觀念的或其他知識的模仿之反對。辯爭之低等形式爲朋友間之無數的小爭論，或爲宗族的，家庭的，教堂的，學地方的小爭論。及其大也，則成黨派之爭，學派之爭，宗教之爭。現代科學法律宗教種種之進步大半都爲辯爭之結果。凡是社會如有不合時宜的種種思想觀念，我們非努力辯爭不可。以上三種之爭，當以此爲最有裨益於人類社會。

我們現在研究適應。達爾德以爲：重演乃社會進程的方法，反對乃社會進程的策略，適應則是社會進程的目的。所謂適應就是一種自然的諧協，就是一種反對的新平衡，亦就是一種發見與發明。因此達爾德的適應觀念絕有類於達爾文之自然的選擇，斯賓塞之進化的進程，或華爾德的創造的智慧。因爲他們同是一些解釋積聚的公例。

達爾德說：無論什麼一種積聚都是一種共同適應之個體的集團。在他們當中，或則是新

的適應舊的，或則是大家適應一種公有的機能：那都是適應。所以二種積聚就是一種適應：這算是一種高等的適應。彼此共同適應的積聚愈多，這些適應愈高等。爲容易了解起見，我們可將適應作爲二等，一爲低等的，即同在一個積聚內的各分子互相適應；一爲高等的，即一個積聚求與其四週的人物相適應，是卽所謂適應環境。適應自己與適應環境，二者大不相同，一如重演自己(習慣)與重演他人（遺傳）大不相同，及反對自己（懷疑）與反對別人（戰爭辯爭）大不相同。

大約科學愈能找出。適應及和諧的公例，他愈逼近成功。若論到社會學，可說沒有一個社會學者的社會學系統不是一個和諧的系統。所以正如那些信仰一神的社會學者無不認古今一切社會是向着一神的社會而進行，又如孔德及斯賓塞認一切人類歷史都是向着他們所信奉的實證主義或進化主義而進行。達爾德亦認宇宙全體是向彼此諧協，和彼此適應而進行，而且認定從前雖家人亦難諧協和適應的我們到現在居然能與一地，一省，一國，甚或世界諧協和適應，這顯是人類有了進步之證明。

達爾德以爲社會適應之最後的分析，不應只在於找尋二人如何適應：卽學者和教者如何適應，生產者和消費者如何適應，作者和讀者如何適應，或治者和被治者如何互相適應。社會

適應之最後的分析，應更進一步，找尋個體精神內的觀念如何互相適應。精神內的觀念如何互相適應，是人類如何互相適應之母。從這點看來，達爾德可說是一個純粹的心理派社會學者。

四　各種社會現象的研究

根據上節所講，我們可知最重要的社會歷程就是重演，反對，適應，亦就是模仿，懷疑，發明。重演觀念在『模仿的公例』一書研究，反對的觀念在『普遍的反對』(Opposition Universelle)一書研究，適應觀念在『社會的邏輯』一書研究。至於『社會的公例』一書則綜合三種觀念言之，所以在達爾德著作中最以該書爲能略表達氏學說之全體。

達氏著述甚富，除上舉各書外，尙有其他多種，均足以直接間接闡明其學說者，玆略述於后。

(一)相交心理學(Inter-Psychologie)：該書爲一九零零年法蘭西大學院講稿之一，再版於一九零四年，於達氏學說，極有發明。達氏以爲社會刻刻創新，模仿，是卽刻刻活動。然而社會活動的發動機究存在於何處，活動的作用究有何種公例，是必須深入個人心中研究然

後可能解決，蓋人心爲整個社會之縮影，正如元子爲整個社會的縮影，我們可在這裏找尋一切社會的秘密，人心可分三部研究，一爲外交心理學（Extra-Psychologie）專於人體的發展中，研究人與外界之關係者。　次爲內交心理學（Intra-Psychologie）研究人心內部此一狀態與彼一狀態之關係，三爲相交心理學，研究人與其同類所生的關係。　即於同時具有信仰，感情，欲念，知識，等等的人類中研究他們彼此所生的關係。　相交心理學在今日至爲幼稚，然就是社會學的發祥地，蓋無論那一種社會現象都只能在相交的心理中得之。

（二）意見與羣衆（L'Opinion et la Foule）：本書在一九零一年出版，最要的主旨有二，一爲表明意見，傳習及理智三者之不同，二爲表明羣衆與公衆（Public）二者之不同。　時人常混羣衆與公衆二者爲一，即是很顯然的。　然據達爾德見解，二者實有區別。　所謂羣衆乃是一種由多人接觸而產生的精神傳染之總體。　所謂公衆純然是一種精神的集合體，無關個個人集合與否的，呂邦博士言現代的世紀是：個羣衆的世紀，這種錯謬，那純由不知分別羣衆與公衆二者而起。　其實古代才是羣衆的世紀，現代的世紀全是公衆的世紀。　希臘羅馬時代的雄辯家，中古時代的傳教者無一不能吸引千萬羣衆，臨場靜聽。　然而一當演講者退場，羣衆亦即散去，現在的公衆便不如此，他們範圍極廣，來勢極猛，更不爲時間空間所限制，其原因則

由現代印刷術，鐵路，電信，報紙，各種力量有以助成之。故公衆不能離意見，公衆之有意見，猶身體之有靈魂，眞正的公衆意見不是來自傳習，因傳習只是死人的意見。不是來自理智，理智只是學者個人的意見，然則公共的意見，何自來？實來自社會上時人與時人對於某種問題之相交的心理。

(三)法權的變遷 (Les Transformation du drait)。該書的主旨在於批評的法權上的進化主義。從前學者每以爲無論那一社會的法權都跟着一定的步驟而變遷的，如關於結婚制度，他們認一切社會都經過雜婚，女權婚，男權婚。關於經濟制度，一切社會都經過共產制，私產制；關於語言的進化，一切社會都經過單音，複音，柔音。據達爾德看來，這種見解可說大背眞際。法權進化雖有普通一致的趨向，然其步驟在實際上幷不如是緊板，法權進化的普通趨向大約是由小的，變爲大的，由彼此獨立的變爲互相連結的，及由互相讐恨侮辱的變爲互相幫助尊重的。因此關於這些普通的社會公例，達爾德絕不是以生物學來解釋，他純以心理學來解釋：人類所以有這種進步，原以他們能互相模仿，互相適應，互相同情。

(四)權力的變遷 (Transformations du Ponvoir) 本書在一八九九年發表，他的觀點與上書相同。但所研究的對象與方法則不相同：此爲『應用社會的公例』一方法以批評政治進化主義

者。何謂政治？政治就是一個社會使人互相免除障礙的一切活動之總體。所以政治問題就是一種如何使各個人的欲望與信仰能夠平衡的問題。現在政治多不平衡，第一，各國互相模倣政治制度，及努力於帝國主義及擴張殖民的工作，第二，各國內而滿充互相攻擊的黨派，外而滿充國際間的陰謀，爭奪。因此現在的政治必須改革，以求新的適應，改革之法，最好以民主政體代去君主政體，以國際聯邦主義代去帝國主義，以力求國家愛助人類的愛國心代去防害人類的愛國心。

(五)經濟心理學 (La Psychologie Economique) 在一九零二年發表，爲達爾德一生最後的大著。本來許久以前，達氏已欲將心理學方法應用到經濟學去：例如在一八八一年『哲學評論』發表的『政治經濟學中的心理學』已隱約撒下『經濟心理學』一書的種子，不過亦須等到現在機能收穫成功。據達爾德的見解，經濟學如同社會學，當其始，也很想應用客觀的，正確的方法研究，因爲人們當時有一種見解，以爲只有如此的研究，所得的社會公例然後可以脫離心理學之羈絆，有絕對科學的價值。可是這種研究，許久不見成功，然而從事實看，這絕不算希奇，反之，一個人離開人類心理而去研究人類，研究又有所得，這纔算希奇。所以這種方法，只適用於自然現象，不適用於社會現象，這是很顯明的事。政治經濟學是研究人類

的欲望和需要素，他自更非以個人爲研究的對象不可。

達爾德的經濟心理學純粹以這種觀念爲基礎。至該書的內容則包涵三種研究：一爲經濟重演之研究，認定個體欲望爲一切經濟現象重演的原因，工作爲其重演的方法，二爲經濟反對之研究，認定經濟的競爭皆因欲念衝突，物價的高下皆由心理的愛憎。三爲經濟適應之研究，視發明爲增進財富之最大原因，即經濟現象諧協之最大原因，通力合作亦爲能求經濟調順之一法。

(六)比較犯罪學及刑罰哲學。我們在上面已將這兩書約略說過。這兩書的主旨原是對龍保羅梭的犯罪學說加以修正，和補足，一人犯罪與其歸因於身體構造，無寧歸因於心理模仿。所以一身犯罪一身當，犯罪之責無旁貸。達氏在比較犯罪學裏又嘗研究自殺與離婚。他認文化愈進，自殺與離婚之件愈多，此爲現代必有之事實。爲什麼呢？這並非因文化本身使人離婚自殺，這實因文化的程度日高，工業的勢力日漲，而宗教的情緒日薄，由是新的社會綱維未確立，舊的社會勢力已日消，人類當此青黃不接之秋，自多因煩悶而自殺，和多因彼此人生信仰之不同而離婚。況社會的模仿至大，一人開端，衆皆效尤，急轉直下，從此乃成各國社會之不可挽救的頹風，自屬意中事矣。

（七）論藝術。　什麼是藝術？　達爾德以為藝術就是一種人類精神相交的器具。　人類精神何由而可相交？　那就賴乎感情與感覺，故說得精細一點，藝術就是一種人類賴感情感覺而相交的器具。　一時代有一時代的精神，所以一時代有一時代的精神傳遞和相交的方法，藝術就是其中一種方法，所以藝術的形質種類隨時代而不同。　今時代的政府宗教工業常利用藝術以宣傳觀念及意志，道德及知識，這是很有功效的。　不過這不是藝術原本的真作用。　藝術的真作用原是冀圖給社會以娛快，與羣衆以享樂。　因為藝術的本質是美，而任何一種美都是一種欣賞，是尊崇的，或愛戀的欣賞，是嚴肅的或輕爽的，可怕的或慈善的欣賞。

（八）論宗教。　達爾德認宗教為一純粹模仿之物：為一代傳遞別代之模仿，亦為一地傳到別地之模仿，但他是一種合理之模仿，還是一種不合理的模仿呢？　那不可以不研究。　凡是宗教的模仿都應歸入合理的模仿，因為宗教在社會內有他的需要。　一個社會的行動要一致，信仰要一致，宗教之唯一的作用就是使一社會內的行動信仰等等歸於一致，所以宗教在社會內很不可少。　古代的羅馬和現代的印度，他們的人民思想為什麼很難統一呢？　那就因為他們沒有一個統一的宗教，循至各地有各地的感情和信仰，彼此隔膜不堪。　衝突不堪。

歸納說來，達爾德的社會學完全根據心理學，而在他意想中的心理學無刻不可延展為社會

學。間乎個體的人與社會的人當中，建築下達爾德一生的工作。重演，反對，適應三種社會歷程之發見，大約就是達爾德一生工作的結果。柏洛森說，我們實很難將幾句話說出達爾德學說的精神，我們只好牢牢緊記着他所發見的原理，和這些原理在哲學上之重要。我們相信在十九世紀最獨創的思想表現中，史家對於模仿哲學必能給以一個最光榮的位置。

第五章　甘樸域斯的社會學

甘樸域斯（Ludwig Gumplowicz）以一八三八年三月九日生於奧國北境之加拉角城（Krakau）。其父母爲波蘭的猶太人，來自俄羅斯，家極富厚。甘氏旣受中小學教育，年二十，先升入加拉角大學，後轉至奧京維也納大學。甘氏未出大學時，已開始其筆墨生涯，從一八六九年至一八七四年，獨自刊行一種雜誌，名曰『國家』（Kraj）。一八七五年，被聘爲講師，在格拉斯大學（University of Graz）担任行政及奧大利行政法，時年三十七也。一八八三年升任副教授。一八九三年，復升任正教授。甘氏繼後在此教學凡十五年。一九〇八年，年齡已高，體質漸弱，乃告老退職。總計任教於格拉斯大學，先後不下三十三年。著名學者Rochanowski 嘗在美國社會學評論說：他的學生嘗稱他爲仙人。這種名稱，實不爲過。因他雖無得此名稱之欲望，而圍繞他之四週者，都是精神偉大與心地純潔之門徒，則他對此名稱，實應當之無愧也』。甘氏著述所及之問題，範圍甚廣，包含歷史，法律，政治等等，然而他所以得取學者之聲譽，大都靠着他的社會學的工作。他最初的社會學著述爲『種族論與國家論』，發表於一八七五年，最根本的社會學著述爲『種族鬥爭論』Race Struggle ，發表在一

八八三年，及『社會學大綱』(Outline of Sociology)，發表在一八八五年。他的著作，各國都有譯本，從此可見他的思想實很能使各國學者注意。無怪在他的七十壽辰，各方往賀他的學者，非常擁擠，循至當場在加拉角城組織一『社會學會』來慶祝他和紀念他。他之死是很悲慘的。在一九〇七年，他的身體開始崩壞。他嘗致書華爾德告以『腦筋虛弱』而未言其故。在一九〇八年十月他的第二封信裏，言他的病實因壞牙所生之毒瘤。一九〇九年，他在一封很悲慘的信裏言：他實不能再生存下去拜讀『實用社會學』的德文譯本，因他的妻也病了，他們覺得：生命實為重累。九年十月，他們夫婦乃雙雙服毒而死。華爾德說：這個有名望的人物及其妻室一齊自殺實為一種彼此屢經考慮的行為，絕非因為精神變亂所致的。他們確是一對忠誠夫婦，他們同生同死的犧牲主義和英雄氣概，實值得我們贊美。欠缺不完的生命原是沒有意義的，一時同歸於盡，比較甜蜜暢快得多。華爾德這種見解當然博得我們同意。氏之諸著，『種族鬥爭論』與『社會學大綱』蓋出於一思想，其他著述不過伸其思想而為結論耳。氏之根本思想，以為團體與團體相鬥爭，而為混同，而生階級，而生權力，而成國家。既成國家，則各人有各人之義務。於是乎伴於國家社會之混同，而言語風俗習慣亦從而混同，由混同而生新現象，故氏以團體之競爭軋轢，為社會進步之根本的原動力。『種族鬥

爭論」及『社會學大綱』蓋即述此意也。『社會學大綱』一書，更闡明氏的社會學系統之所在，及闡明社會學與科學之關係。故其篇首，先述社會學之歷史，而其根本，即論團體鬥爭，及論團體之原始的狀態，由此狀態漸結合而成國家。最後論個人與社會之物理的現象，如倫理，權利，等等，而敘述人類之歷史，以為終結。從此可知氏之見解，頗為明瞭而奇拔，在社會學中，亦可謂偉說之一。種族鬥爭說解釋社會進化實與達爾德之模仿說及勒直荷夫之關心說，各成一面。誠然，種族鬥爭一說並非創新，歷來學者已有許多論及，遠之如(Machiavelli及 Jean Bodin) 等輩或視國家起源於武力，以使用武力為其存在之唯一的根據，或視社會之最大作用全在調解私人利益之衝突，不足論，即近世風靡一時的社會契約說及生存競爭論亦無不暗認鬥爭為社會進化之原動力。因此霍布士認定自然的狀態原是戰爭的狀態，人類為戰爭所驅迫，纔有社會之組織。達爾文且認此為天演之公例。所以種族鬥爭論非甘樸域斯一人所創。然此雖非甘氏所創，實是甘氏把他完成。從來在社會方面應用這條原理的人都沒有比他普遍，更沒有比他嚴整。他為什麼會發生這種思想，及努力這種工作呢？那就歸因於他的時代和環境。甘氏的思想完全為奧國的時代反影而成。奧國當時最大的問題就是民族問題和種族問題，而勒氏社會學所企圖解決者正是這種問題。因此我們未伸說勒氏學說之前，

假應一為說明奧國當時的種族情境。蓋唯如此，然後更能把他的學說了解。我們知奧大利在前世紀與其說是一個國家，無寧說是一個專制的機器。因奧大利之存在絕不是為着人民福利，而是為着壓制人民。奧大利包括無數言語不同，風俗不同，信仰不同，利益不同之民族；其間為民族之唯一的聯線就是奧國哈斯堡皇室（The House of Hapsburg）。哈斯堡皇室屬日耳曼種，而日耳曼種人之在奧國不過佔居民五分之一，除日爾曼民族，尚有十一種大民族，故奧國政府之統治人民多以武力，少以忠誠。又因當日政府箝制人民輿論與取締人民自由如是絕對，故法國革命多能與世界以影響，亦不能影響奧國，使人民對政府有所反抗。各處的封建貴族仍可隨意魚肉人民，特別在十九世紀中期，梅特涅（Metternich）內閣統治之下，奧國全國的書報，戲劇，小校，大學，刻刻嚴受監察，循至學問自由歸於烏有。政治的和工業的境況日就惡劣，一八四八年各地革命蠭起，國內工業，此時更淪於破產，為專制主義之砲壘的維也納城，因革命的勢力及反動的勢力同時集中於此，故亦一變而為狂風暴雨之中心。自是以後，奧國更年年有事，歲歲不寧，一八五九年奧沙之戰（Austro-Sardinian War）失去 Lombardy。一八六七年，匈牙利倡言獨立，另組政府，一八六六年又大敗於德，至於國內各種人民向政府要求政權者則更無日無之。凡此種種，要皆以民族問題與種族問題為主因。

甘樸城斯生當此時，自不免受其重大的影響。故其一生徘徊於腦中和致力工作者，無非此鬥爭問題。故鬥爭問題到了氏之手中，意義之研究更加完密，範圍之應用更加普遍。而氏之整個社會學亦無非以此問題爲基礎。前言氏之思想與達爾德及勒直荷夫的思想互相補足，故本章除述氏之學說，要兼述勒氏學說。第一節述種族鬥爭論，第二節述勒氏的生平及社會學問題，第三節述勒氏關心說，第四節論甘勒二氏學說之異同。

一　種族鬥爭論

從前解釋人類歷史之方法有二，一爲神道學法，一爲人類學法。神道學法認人類一切事情均爲人意表現。因此，過去的人類歷史遂不能成爲科學的對象，以資研究，因他無論來自神意或人意，均爲出沒自由，絕無公例可尋也。人類歷史如欲成爲科學之研究，則必須預先承認他是自然歷史之一部，其間確有公例可尋，並非自由來去。甘樸城斯的『種族鬥爭論』就是以此爲前提，所以『種族鬥爭論』實嘗爲『人類自然史』一種科學築下牢固的基礎。

甘樸城斯在『種族鬥爭論』所採用的方法是自然科學的方法。所研究的問題就是如何在社會的進程中找尋人類聯合的根本公例。甘樸城斯和達爾德都要在社會的進程中找尋人類聯

合的根本公例，然而他們找出的根本公例就絕對的不同，據甘氏的研究：兩種團體，無論在何時接觸，他們中強者總是壓迫弱者，大者壓迫小者，使爲自己服役，或利用之以達自己之目的。換言之，強大的團體總視他們的弱小的敵人爲工具，以冀能滿足他們自己的需求，這種團體的鬥爭，雖其方式甚多，而無一非人類歷史的推動力，這種鬥爭又如車軸，人類歷史無剩不隨之而轉。所謂社會，國家，文化，所謂社會組織，政治制度，亦無一不是這種鬥爭的產品。

甘氏這種假設包含着一種很悲慘的意義：就是在任何兩民族間，或兩種族間，他們先天的已有一種不兩立的嫌怨，和絕對的讐視，他們這種讐視和嫌怨的基礎就是在於人種多源。就是在世界的人類不是從一個父母生的，而是來自許多父母的。

人類團體成立之始，同時可信已有許多團體。每一團體不用說都是給血統聯線，鄉土聯線，或共同利害的聯線所維繫。這些聯線經過數代遺傳，便成種族的特質，如果這些種族特質永久是一代一代遺傳，如果新的特質至今日沒有加上，則舊的特質至今日亦沒有消滅。人類團體在社會發展的初期可信已很繁雜，因爲今日的人類團體尙還很是繁雜。

甘樸域斯的學說與斯賓塞爾的學說適立於極端相反的地位，甘氏相信世界愈進化，則現象

愈歸統一，而斯氏則信世界愈進化，而現象愈變複雜。換言之，即甘氏認現象由複雜歸統一，斯氏認現象由統一趨複雜。斯氏的論據，我們已經說過。甘氏的論據如何呢？若歸納之，有如下述。

(一)種族。我們愈向古代歷史追尋，我們覺得種族數目愈多。歷史逐漸進展，就表出種族逐漸趨於一致，從無數的部落混合而成一個較大的團體，故近代任何一個較大的種族在實際上都包藏着許多較小的種族，而這許多較小的種族亦都包藏着許多更小的種族。我們從此可知初民時代的種族實不啻恆河沙數。

(二)語言。時代愈古，語言亦愈多，在始初的時候，每一團體都有自己的言語，後來各團體互相包併了，一種新的言語又跟着出來了。現在的語言種類誠然不多，然而每種語言都有很複雜的來源的。

(三)宗教。言語可以幫助人類征服環境，而宗教則可以解釋環境。沒有一個種族無解釋他所處的環境的特有態度，故沒有一個種族無他的特有宗教。現代宗教日趨減少，故其起源，可信極夥。複雜的神話通常都是雜種的。宗教位置的高下與他所處的種族位置的高下，恆為正比，種族被征服，種族的神話亦儕於征服者的神之下。所以現代各民族有許多無足

輕重的神，其在古代，或極重要。

世界現象所以由複雜漸歸純一的原因就是由於鬥爭，我們現試研究(一)最原始的團體(二)部落和(三)國家的鬥爭。

(一)任何一個原始的團體都有一自尊自大的心理，他們總是自信爲天之驕子，爲世界之選民，爲與上帝最接近的民族，例如猶太人稱外族爲異端，希臘稱外族爲蠻人，中國人稱外族爲夷狄，那都是民族獨自尊大的心理的表現，此種獨自尊大的心理大約自生存競爭的勝利而來，他們視弱小民族，只配供他們利用，亦只配供他們奴使。然而利用階段亦分幾種：(第一)是供飲料和食品。飲敵人之血，而餐敵人之肉，原始時代最盛行，這可說是原始時代對付敵人之主要的方法。(第二)，是供驅使，此種弱小團體爲強大團體工作之現象，是奴隸制度之起原，盛行於農業時代。(第三)，專供賠欵納稅，凡是弱小者，必須將其工作所得之一部繳納強大者，換言之，所謂國與國戰不過是此國刼奪彼國之代名詞。雖兩交戰國，時而勢均力敵，何方勝負，未易決定，然而刼奪的意義仍然一樣存在。

(二)當兩個強弱相等的團體，經過一番鬥爭，忽然歸併起來，或聯合起來以圖霸佔第三個團體，那麼，此時部落卽出現，互相聯合或互相歸併的團體，爲三爲四，以成部落，數目至不

一定，然其目的則無非爲着戰爭。 這個肯定有什麼證明呢？ 這點，我們可從任何一個部落之聯合都非爲着分工而必爲着戰爭觀察得之。 至於部落自己內裏亦分階級，弱者亦處於強者之下，供強者之驅使。

(三)各個部落愈加團結，乃成國家，一國之內分治者與被治者，於是有主人與奴隸，有休閒階級與勞工階級。 文化爲休閒階級之產品。 休閒階級愈休閒，文化乃愈進步。 然而國內有兩種階級，總有鬥爭之危機，故人民爭取政權之運動無時或息。 大抵一切政府都是昔日的戰勝者，所有民衆都是從前遺下的戰敗者，中等階級則來自工業和商業，許多種工商業都是一些變形的刼奪。 運到非洲的麥酒和運到支那的鴉片，只是刼奪中之顯著者。

所以一切上層階級，其始都是團體利益之戰勝者，他們一代一代的保持自己優越的地位，同時被壓迫者大家聯合反抗，於是又努力絕其聯合之機會。 言語和宗教最能使人聯合，故戰勝者對於戰敗者的言語，最要注意改變，對於戰敗者的宗教又最要注意推翻。 他們總視自己的神爲最高無上的神，誘人崇奉，戰敗者的神必是下等的神，強人拋棄，所以一國的宗教與一國的政治實難相離，宗教藉政治的優越將愈有勢，政治藉宗教的優越而愈有效。

以上所述的鬥爭現象，不過擧例言之。 將來的鬥爭範圍或比國家大，或比國家小，雖無

一定，然其鬥爭的性質則可決其始終不變。因此我們舉一隅，可以三隅反：世界種族的分界如無消滅之日，則種族的鬥爭亦必無消滅之日。

爲什麼甘氏以種族爲鬥爭的本位，而不以個人爲鬥爭的本位呢？這點對於他的社會學概念，關係極要，我們應該研究明白。原來甘氏認種族與個人，極不相等，認個人無論在身體方面，抑在精神方面，都是種族之產品。他嘗說，個人心理之最大謬誤就是設想個人能夠自己思想，其次從這個設想更進而研究個人思想之起源，和個人何以那樣想，而不這樣想。因爲這個設想之謬誤便產生許多玄妙神秘的結論。不知在實際並不是個人思想，只是團體思想。個人思想來自社會環境。社會環境給他什麼影響，他便有什麼思想。所以社會環境最是根本。我們從前所以相信人類行爲自由，完全因爲我們認人類行爲本自人類思想，而人類思想完全是人類自己個人所有。這就是錯了。人類精神不屬於人類個人，正猶人類身體不屬於人類個人。人類的心身都是從社會環境而來。有什麼社會環境，就是什麼個人。

甘氏不信個人能離開他的社會環境而獨自進步，他亦不信世界全體能同時進步。他認世界進化常是局部的，鄉土的和一時的。世界全體進化的觀念簡直是一種夢想，世界無一致的種族，可決無一致的進化。

二　勒直荷夫與社會學問題

我們如要研究甘撲域斯的學說，即不能不同時研究勒直荷夫（Ratzenhofer）的學說。我們所以將甘氏和勒氏同時研究，那就因爲（一）他們是同代的人。（二）他們反應同一的政治環境和社會環境。（三）他們對於社會的根本問題具有同一的見解。（四）他們學說之互相歧異之處即爲他們學說之互相補足之處。所以我們如把他們放在一起研究，我們可得比較之益。

勒直荷夫（Gustav Ratzenhofer），奧大利人，以一八四二年七月四日生於奧京之維也納。父爲製鐘匠，早死，遺下少妻幼子，困苦殊甚。勒氏早覺必須供給自己及維持家庭，故讀書不及數季，即離去學校，復執父業，爲製鐘學徒。年十六，與家人不睦，及感操業困難，乃投身行伍，爲下級兵卒。此時環境惡劣，知識道德，在在感受不良的影響。一切愚笨的戲弄，及卑劣的行爲，成爲軍士日常的生活者，勒氏無不一一經過，故其結果屢屢受人詬罵，和屢屢與人決鬥。

勒氏在軍中擢升至速。一八六七年爲營長，戰丹麥，其後戰 Bohemia 均立大功。他

愛祖國心殊熱烈。一八六八年轉入陸軍大學。一八七二年復出任軍中文書要職，凡數年，關於軍事問題，著述甚富。其後歷任奧國各地主要軍事人員。一八九八年，升至維也納軍事委員會主席。

一九〇〇年以後，勒氏思想漸生變化，對於軍事工作，似不如前日具有絕對的信仰。一九〇一年，乃自動辭職。遷居維也納。奧國政府以勒氏服役軍中，凡四十二年，且卓著勳勞，乃給以年俸。勒氏自此乃安享餘年，專力學問。

勒氏在學問生活中，始終爲一自學之人。他對政治生活及社會生活，自少已有興味。其後雖在軍事倥偬之日，對於社會科學著作亦未嘗釋卷。他受孔德，穆勒，斯賓塞與其當代人物如甘樸域斯等影響最深。他最初的著述爲本其對普法戰爭之觀察，應一懸賞之題而作。著述之大部分關及軍事問題。他最重要的社會學著作，爲『政治之本質及目的』（Wesen und Zweck der Politik），發表於一八九三年。『社會學之知識』（Sociologische Erkenntnis）發表於一八九八年。一九〇八年，更發表『社會學』。此書由其子勒直荷夫博士代爲刊印，爲勒氏一生之代表著作。

勒氏於一九〇四年旅行美國，同年搭船東返，卒在途中，歸葬維也納。勒氏在美時嘗在

聖路易展覽會中之學藝大會（Congress of Art and Science）演講「社會學及其問題」。勒氏此次演講爲其對於社會學之最後的貢獻，演講內容甚豐富，無論理論問題或實際問題都有涉及。茲將其大意撮要於下。

勒氏演講之初，即給社會學下一界說。他認社會學就是一種人類互相關係的科學。社會學的工作有兩種對象，一爲找尋社會進化之根本趨勢，一爲找尋人類公衆福利的根本條件。社會學是一種具有哲學精神的學問，因爲他不是基礎於純粹的理論上，而是基礎於一切現象中之爲因果律支配的具體事實上。社會生活永不能爲科學所了解，除非社會生活確實以上述之一元的世界觀爲基礎，亦即是除非一切生活現象都能歸納於一統一原理之下。如果沒有一條統一原理可以統御社會現象，或欠缺一個一元的世界觀以窺察社會現象，則社會學之成立絕不可能。因爲此時的社會現象必極零亂無序，不能爲我們所了解。所以：

第一，社會學的根本問題就要找出特殊的社會現象的定例，和證明這種特殊的社會現象的定例何以不同普遍的世界現象的定例。

社會學的第二根本問題就是研究人類意志對於社會進化與發展究竟有沒有影響。如果確有影響，則我們社會的前途實有無限的期望。如果沒有影響，則人類所謂眞，善，偉大，與

高貴，都無非幻想與失望。這問題應該怎樣解決呢？那就要看人類將來能否制御(Control)社會的現象而定。人類如能制御社會現象，則他們對於社會進化當然可有影響。

第三，社會進化將取什麼形式呢？將來的社會將仍爲個人主義的社會，或爲社會主義的社會呢？在初民時代，個人主義確嘗在共產主義中把人類拯救出來。然而，個人主義的光榮勝利能不能永久存在呢？主張共同工作和共同享受的社會主義能不能取其位而代之呢？個人主義和社會主義有沒有調和的方法呢？那都是與人性問題和種族問題有關。

第四，是種族問題，這又有許多點要研究。（一）人種的起源是統一的嗎？（二）種族一概念對於普通的社會進化有什麼價值？對於一時一地的社會進化又有什麼價值？（三）純粹種族所生的價值，二者有何不同。（四）從生理，文化，歷史，環境所生之種族的差異與天才的差異對於進化，會有何種結果？與種族問題有關連的，就是：

第五，公共衛生問題。世界人口逐漸增加，即地方之居民愈密，而其關係亦愈變複雜。因此社會應如何設法保護，以防有傷社會的疾病之延蔓。以上全部思想又產生以下一問題。是即：

第六，在文化工作中，威權主義的政治原理和自由主義的政治原理各嘗佔有多少分量？

分治主義的政制和集權主義的政制又各佔有多少分量？ 社會的進化漸漸把一切人物組織起來，這能否使大多數人感覺滿足？

第七，是戰爭和平的問題。 戰爭爲社會發展的結果，此理已佔明顯。 因爲（一），戰爭是人口增加對生活情形的一種反動之結果。（二），戰爭是種族意見不同之結果。 當我們把政治本質細加研究，我們便知：與其臨時咒罵戰爭，不如預先把戰爭的原因消滅，於社會似更爲有益。 然而如何方能把戰爭的原因消滅？ 那就非把現在之陰謀密約的外交，只圖私利的政策盡量的廢棄不可，那亦非把各個種族的建設眞正基礎於社會學的知識上不可。

第八，是道德問題。 那些種族，民族，國家，社會，當他們繁榮發達時，他們倚賴道德究竟到何程度。 我們亦知有許多學者認道德與民族命運無關的，這全因他們缺乏社會學的知識。 我們深信國民道德的高下，和社會品格的善惡，對於種族的繁榮與否有絕大的關係。

第九，是國民教育和道德的問題。 這條問題又可分爲學校問題，家庭問題，男女在社會上的地位問題。 其次是宗教問題。 再其次就是公民問題。 人類因有不同的政體，和有不同的環境，於是有不同的公民權利義務。 要想了解一國的公民權利義務，那就非從社會學研究國家問題不可。 國家是一種威權的組織，其作用專爲維持內外治安，促進文化進步，保持

人民利益。 國家有益於人民，故人民對國家乃有種種的責任。

上邊所述，即爲勒直荷夫所講的社會學問題之大概，據勒氏的見解，社會學要研究和找尋支配一切這些問題的統一原理。 然後再根據一條統一原理去解決這些一切問題。 社會學所以能夠負起這種任務，那就因爲他能夠從全體着眼這些問題，要在整個社會裏去找尋這些問題的起源和意義。

因此社會學的問題就是文化的問題，就是人類的問題。

如果世界現象是定例的產品，那麼，社會現象亦必是定例的產品。 社會學必可以成爲科學，社會問題亦必可以用科學的方式來解決。

三　關心說 (The Theory of Interests)

我們在上節只將勒直荷夫的生平及社會學問題略說一回，並未說及他的學說的中心觀念。勒直荷夫學說的中心觀念，是一種關於社會進程的觀念。 我們現把這種觀念分作兩部來研究，一爲社會進程動力之研究，一爲社會進程階段之研究。

勒直荷夫以爲社會進程的動力是一種人類的關心 (Human Interests) ，勒氏學說中之關心

觀念差不多像華爾德學說中之欲望，同爲社會前進的推動力。據勒氏的見解，宇宙間本有一種原始的力（Urkraft），有一種如華爾德所稱的綜合創造的進程，造成宇宙間合乎公例的適應和進化。在有機的世界內和在人類的社會內，這種原始的力並不是一種機械的進程，乃是一種活動的和精神的進程，而這種的進程是卽所謂關心觀念。低等的和無意識的關心構成有機的進化，增加種類的適應力和分化力。高等的和有意識的關心，藉着機體對環境的反應，更增加個人的和社會的自表力，換言之，卽使個人分化和社會分化。

這就是勒碕荷夫的關心的概念，而他的整個社會進程的學說亦是基礎於這種概念之上。勒氏以爲關心的概念實可開所有社會學房舍的鎖鑰，一切社會的機能與組織，無不是從個體的關心而構成。社會生活不過是一束關心，社會是關心觀念互相鬥爭，互相適應和互相交接而成立。所謂社會學的科學方法只是利用關心的公例以批判社會現象，和在社會生活中以觀察關心觀念之發展與活動。

無論低等的關心或高等的關心，他都是以人類的生理生活爲根基。從最單簡的嬰兒的或野人的無意識力到文明人之最複雜的和最有意義的活動，他的原動力完全出於生理之必要。唯從人類之生理的需要做起點，然後慢慢進到適應較遠較大的環境。

勒直荷夫以爲關心可分數類：

(一)爲種族的關心。這種關心以性的生理衝動爲根，是即性的關心。他之作用是保障種族綿延，凡在家庭裏和種族裏所建築的社會制度都是以他做基礎。

(二)爲生理的關心。這是關於營養個體，和供給個體生活力的活動。他是尋求食物的中心，他可以解釋一切自己保護自己的人類現象。現象中當尤推經濟的現象爲自存之本。

(三)爲個人的關心。生理的關心在本質上全是一種個人的關心。此外與生俱來的本能亦剡剡強迫個人爲他們求得滿足。他們之欲得滿足是不願一切利害的。此何故有所謂個人化的進程，此亦足以解釋個人化的進程。

(四)爲社會的關心。起源於生理的及個人的關心。這種關心因與環境發生互相反應的關係，遂變爲社會的關心。自私的關心必須服從公衆的福利，如是乃產生社會化的進程。

(五)爲超絕的關心。力求滿足物質需要之結果和個人的與社會的關心鬥爭之結果，人類乃發生一種絕對的關心。這種關心寄托在一種不可見的，和原始的力量上，而採取一種宗教的形式來表達。爲超絕的關心。

偸之勒氏學說之關心一如華爾德學說之欲望，同爲個人與社會的活動之原動力。凡遇一

種欲望不能求得滿足，卽感痛苦。故人無刻不爲欲求滿足的欲望所驅使而活動。故關心爲社會進程之基礎，換言之，所謂社會進程，原只是一種以關心爲中心的團體之繼續不斷的構造。和只是一種藉團體動作以互相影響之繼續不斷的努力。

進程中之關心可分兩種，一爲共同的，二爲相反的。當我們覺得應以增進大家的關心來增進我們自己的關心的時候，那麼我們就有第一種關心。反之，當我們覺得應該反對別人的關心纔可以增進自己的關心，那麼，我們就有第二種關心，社會的進程無非從這兩種關心觀念交替而起。

社會可說是一種人類關心，這些關心在各種情形下如何工作的科學對於社會學知識之多少，和對於人類進程之系統的知識之多少，可以我們應用關心觀念解釋人類社會的能力之大小爲衡。

據勒直荷夫的見解，文化史就是一種人類爲滿足常變的興味而結合和從新結合之繼續不斷的歷程。他與甘僕域斯的見解適相反對。他以爲人類種族的起源是單一的。我們可以關心觀念發展程度之高下來判定一個種族進化究竟已經達到何種階段。

我們說到這裏，已經接觸社會進程的階段一問題。我們現把勒氏關於此題的見解撮要於

下。

(一)人類因維持生活與增加人口乃有機會爲種種社會的接觸。此種接觸，或爲和平的，或爲鬥爭的，則未有一定。維持生活以自保的本能爲根，增加人口以性的本能爲根。

(二)任何一種生物都天賦有一種不要工作而要滿足這些本能的趨向。他們要食而不要工作。他們要生產而不要限制。這種趨向之結果遂使人類滿佈大地，以期可以不用勞而得食。

(三)後來人口愈增加，食物愈減少，於是發生生存競爭的現象。人類或因血統的關係，或因彼此合作的關係，彼此有共同的關心，競爭乃暫止息。其後關心分歧了，競爭又再興起。競爭與和平如是互相代替，競爭之冀圖原在和平之保障。

(四)一切社會的關係都起源於血統的關係。所以原始的社會制度都以民族爲基礎，後來因爲人口多，食物少，原始的社會制度乃起分化，始則爲空間的分化，終則爲種族的分化。兩種既經分化的種族相遇，或則逃避，或則交戰。逃避之目的在保存自己，交戰之目的在殲滅敵人，及奴役敵人。交戰之目的既達，社會進程乃達一較高的階段。在此較高的階段內的社會制度，再不基礎於血統的關係，而基礎於文化的及統治的關係。同時他亦由單簡而趨

複雜。

（五）社會愈進步，他愈個人化，同時又愈社會化。 社會進程愈個人化，社會的制度便愈變異。 社會進程愈社會化，他的制度愈進化。 個人化與社會化都是基礎於人類天生的關心上。個人化能使個人脫免社會之專制，而得自由發展其意志。 社會化能使社會制裁愈加穩固，而免為個人主義所搖動。 二者同為生活所必需。

（六）國家為執行社會制裁的機關。 國家內制裁種類之多少，一視社會進程所達階段之高下為準。 從單簡的到複雜的社會制度之過渡和從血統的到混合的社會制度之進步，我們都可在戰勝者所統治的國家內看出。 武力的國家既告終，文化的國家自開始。 文化的國家之最高的冀圖是謀用文化的力量使戰勝階級與戰敗階級相調和。

（七）戰爭常使社會組織愈加穩固。 所以戰爭是政治力量的源流。 商業與文化常使社會的聯絡鬆懈，故商業與文化是使社會分化政治解體的源流，然在別方商業與文化大可增進社會間的關係。

（八）原始的社會間沒有什麼社會的關係。 人類愈進化，社會的關係愈密。 大家集合起來，發展開拓，維持生活，這是社會關係的原因。 戰爭，商業，文化，是他的手段。 利益

，能爲和諧的進展與滿足，則是他的目的。

文化國家之責任是使人類利益和諧，是使人類的利益由不平等而漸趨平等。然到現代，不平等的現象還是很多。

四　甘樸域斯與勒直荷夫學說之異同

甘樸域斯與勒直荷夫的學說在本質上是相同的。他們大家都像他們當代的法國學者，要努力發見一條支配社會進程的統一定例。他們大家確曾發見這種定例，確曾闡明他，應用他去解釋社會。他們和達爾德，造成鼎足而立的社會學論理家，他們每人都視社會進程爲一種特異的社會現象。在這種特異的社會現象的解釋之上，我們儘可以建立一種科學的社會學。

甘氏和勒氏二人亦一齊證明社會是從種族鬥爭而起源。華爾德自認對於他們這種眞理，不特絕無閒言，而且認爲社會學上之一種最重要的貢獻。人類從此最少有了一條與的途徑去解決社會起源的問題。他們這種貢獻不是包括一切，然一切的基礎，整個的社會學可以牢固建築於其上，他的明瞭而正確的概念可以打破從來一切絕無價値的虛僞的陳言。他是唯一的科學的解析，人類歷史，得未曾有的結論，與人類學所得的結論又絕對諧協。所以他們這

種原理實是一種普遍的原理，他可以應用到一切自然的現象去。

關於社會進程的階段和先後的次序，勒氏和甘氏亦一致相同。試舉例而明之。

(一)一族征服他族。

(二)階級之起源。

(三)階級之懸殊逐漸泯沒，然而個人在社會上和在政治上的地位彼此間極不平。

(四)以法律代替武力，與權利義務觀念之起源。

(五)國家之起源，國家制度之下，一切階級都享受同一權利和負担同一義務。

(六)無數異質的參差的族種逐漸凝結為一純質的和混一的民族。

(七)愛國心之起源和發達。一個民族的國家之完成。

(八)將來的社會無論進化到如何境界，然而構成社會之唯一的方法，始終不外從侵覇，鬥爭，階級，不平等，服從，退讓，妥協，均衡，種種而生之融化，及繼後而生的互相影響，合作，雜種，統一，團結，和休戚相關，同甘共苦。

最後，他們大家都極端注意團體現象 (Group Phenomena)。同視這種現象為一種特殊的和終極的事物，如社會欲得一合理的解析，社會學者對於這種事物必須特別努力研究。每

一個團體原是一組從利害相同而聯合的個體，他是一個最原始的，和最顯明的社會單位。 他們這種概念能値得我們膺服者至少有兩方面：

第一社會爲整個不分的東西，社會之解釋必須歸本於社會的進程。

第二社會的進程大異於物質的，機體的，或精神的進程，而屬於社會的進程。

上面所說的都是甘勒二氏學說之同點，現再一述他們相異之點。

甘氏最注重團體與團體間所有的活動，勒氏則最注重團體內部所有的活動。 甘氏以爲一切社會現象都是從團體間的關係而來的，勒氏則以爲是從團體自己內部的進程而來的。 甘氏認團體間的關係爲社會學研究之起點。 至於各團體的起源問題則可留給博物學或生物學的學者研究。 正如化學只研究化學元素間的關係，社會學者亦只應研究團體間的關係。 團體爲社會的元素，他的集合與重新集合卽成社會的進程，勒氏要更進一步研究這種進程。 他要發見團體內部聯結意義。 他要找出構成一個團體的各種元素，他要尋求團體內部各元素如何而聯結的進程。 在實際上言之，甘勒兩氏的見解並非不相容的。 不過他們所注重者各不相同。

甘氏要討論構成團體的因子，他把因子分爲三類：

(一)是物質的，如同居住，同血統，等等。

(二)是經濟的，如同職業，同財產，等等。

(三)是道德的，如同言語，同宗教，同黨派，同國家等等。

至於勒氏則視血統爲一切社會關係之起源，視讐敵爲個人化進程和社會化進程之主要的因子。 甘勒二氏對社會有這種不同的見解，所以他們建立不同的社會學。

據甘氏意，每一社會都包含一組的團體。 社會的進程就是團體之不斷的鬥爭。 整個團體的活動亦在於鬥爭。 所以從實際言之，一個社會實是一塊變化無窮的百花鏡，在這塊鏡裏，各個團體互爭雄長，互相排擠，勝敗與亡，川流不息。 其次社會又極富柔性。 他在範圍狹小的時候只是包含幾個團體，然在範圍擴大的時候，他可以包括人類。

勒氏意想中的社會，並不如此。 勒氏的社會是一種可以求得公例的所有個體現象的進程，換言之，勒氏的社會不是一種凝固的單位，他是一種進程，是一種變遷。 當到許多人聚集一起，彼此發生關係：我們便有社會。 社會之最主要的特質是聯合團結。 然而聯合團結並不是一種凝固的因子，乃是一種常變的關係。 因此勒氏的社會不能應用到全體人類去。 因爲全體人類此刻尙未有何種聯合。 要是人類眞正成爲一個社會，他們的分子彼此必須有一種緊密的聯結。

總之，甘勒二氏的社會概念是相反的。甘氏視現在的人類爲許多團體之聚積，團體與團體之間雖未聯合，然而他們大家已經發生關係，已經互相影響，所以人類已成一大社會，勒氏視社會爲聯合，人類各團體雖然已有關係，然尙未曾達到聯合，所以未成其爲社會。因爲甘勒二氏對於社會有這種分歧的概念。所以他們對於社會學便有極不相同的見解。甘勒二氏都視社會學爲一研究社會進程的科學。他們都承認社會學之唯一的作用是在發見和敍述社會進程的公例。所以他們所互異者不在社會學的概念和方法，而在構成這些社會進程的現象或材料。

甘勒二氏眼底的社會現象有什麼不同呢？我們應該解說明白。

據甘氏的見解，社會的現象原來就是在團體與團體間發生的現象。無論何時，一當這一團體受了那一團體的影響，社會的進程便卽開始。因爲社會學只研究這種進程的狀態和公例，所以不管進程的起源。社會進程的起源不屬於社會學，正如化學原素之起源不屬於化學。社會學始於構成人類的社會團體之間。這些社會團體從何而來，那絕不在社會學的研究範圍內。

因此，據甘氏之意，離開了團體與團體間的動作，卽沒有所謂社會現象，亦沒有所謂社會

進程，社會事實，或社會公例。社會學是一種科學，他的任務在找出什麼是團體間的動作之公例。社會學如不去研究團體間的動作，和不去找尋團體間的動作的公例，社會學卽盡失其對象與作用。

勒直荷夫的見解便不如是。

社會學在勒氏心目中就是一種人類相互關係的科學。人類相互的關係構成社會的現象，這種社會的現象是有公例可尋的。勒氏一如甘氏，視社會學的範圍應只限於社會的歷程，故他的社會學不直接研究社會生活中之無數偶然的事物，亦不直接研究一切特殊的現象，他只根據這些事物與現象的種種研究之結果去找尋他們的統一公例。

說到社會學的與料（Data）問題，甘勒二氏都注重團體的現象。然而甘氏所注重的團體現象是團體與團體的關係，其重要之與料大都得之於人種學。至於勒氏則注重一個團體內部的關係，視生物學的和心理學的現象爲最主要之與料。

第六章 涂爾幹的社會學

涂爾幹 (Emile Durkheim)以一八五八年生於法國之亞拔那城 (Epinal)。 涂氏少時，無甚家庭教育。 曾隨天主教一女教師學習，深陷神秘迷信境域，幸而不久即時覺悟，自行超脫。稍長，入亞拔那中學，畢業後，得二稚士銜 (Baccalauréats) 涂氏繼應小校教師考試，名列前茅，惟不願即操教業，故轉投巴黎高等師範學校，涂氏連考三年，到一八七九年，然後中取。他在高等師範學校凡三年，得益良多。 法國近世第一流的哲學家如 Emile Bautroux ，第一流的史學家如 Monod 及 Fustel de Coulanges 等輩當時正在該校講學，影響涂氏甚大，他們的好處，涂氏是終身不忘記的。 涂氏在校雄辯奪人，且思想深邃，故同學輩早以未來的哲學家視之。 從一八八二年起離開高等師範，到各中學教授，其中又嘗到德國修學旅行一年，研究科學方法。 一八八七年，他受波都大學 (Universite de Bordeaux) 之聘，開設和講授社會科學。一八九二年升巴黎大學助教，越四年，更升教授，他教授社會學，同時又教授教育學。 涂氏何時開始研究社會學呢？ 他何時始讀孔德的著作呢？ 我們很難知道。 然而當他在高等師範畢業的時候，他已立定向社會學那條路走，而他在該校所做的博士論文 『社會分工論』 就

是社會學上一本不朽的著作。本來涂氏不特對於思想生活有興趣，就是對於實際的政治現象亦很熱心討論和研究。他現在要研究社會學，正是一方要滿足他的思想生活的要求，同時又要滿足他的實際動作的要求，因爲社會學在一方面是一種純粹的思想的科學，在別方面又可以用他的結論指導政治，和指導行動的。一八九三年，在他發見了一個新的科學領土之後，他即發表『社會分工論』，其後繼續發表『社會學方法論』，『自殺論』，『宗教生活的低等形式』各種名著。涂氏在『社會分工論』一書裏言分工非只有經濟的效率，而且有道德的價值，因個人的權利義務有賴社會分工之故始能增高，原社會有兩種：一爲古代的疊積的社會，一爲現代的有機的社會，在疊積的社會裏，社會爲主，社會以血統風俗習慣等團結個人，個人沒有自由所以不須負任何責任。在有機的社會裏，個人的聯結靠分工，工愈分，則一方面個體的地位愈高，個體的創性愈能自由發表；在別方面個體求社會之助愈切，而個體的道德責任亦愈大，此爲『社會分工論』之結論。『自殺論』之結論言人之自殺非原於經濟種種問題，實因社會的聯線斷，聯線斷則人死，故社會對於人極爲重要，人有之則生，無之則死。『宗教生活的低等形式』於圖騰宗教的社會裏研究神的起源及作用，我們在下面將詳細敍述之。以上三書都是根據涂氏自己所創的社會學方法來研究。涂氏的社會學方法言之於『社會學方法論』

中。『社會學方法論』在社會學史中佔極重要位置，涂氏現被推為『法蘭西社會學派』(Ecole Socialogique Francaise) 的領袖，其原因大半亦由他著有此書，因他這本書是一種革命化的書，同時又是一種平民化的書，他是革命化，就因他所用的方法完全是一種客觀的方法，絕不同過去所用的主觀的方法，他是平民化，因任何人都可拿來應用，此何以在涂爾幹社會學派旗幟之下，各國學者都有，又什麼樣人都有，有哲學家，有史學家，有法學家，經濟學家，有語言學家，心理學家，他們都很喜歡受這位領袖的指導，而這位領袖又極端尊重他們的自由精神。所以『法蘭西社會學派』的人都有一共同的態度與方法，同時又都有各個不同的工作與創見，所以他們的勢力異常雄厚，而貢獻異常偉大，社會學到了涂爾幹手中所以面目大改，迥不同前，從前的社會學是混合研究的，到現在已分析研究。從前是個人研究主觀研究的，現在已團體研究和客觀研究。

我們知到社會既然是集人而成，所以許久大家以為他是本乎人類意志而自然存在，除了這人類志願的作用，便沒有別的要素雜在裏面，這樣想法，所以許久社會學都不能成立，到了十八世紀百科全書一派的哲學者才將治物理生物的觀念推到社會事物上面，不過他們對於社會生活的定例此時還是很飄忽。要算聖西門第一個定出公式，他首先宣言人羣社會自有他的真實存在，與其他天然界的事物根本雖有異，但同受命於一個因果律，社會的有

機活動該當拿來作科學的目的物，但是聖西門所定的研究綱目太大，心有餘而力不足，確實論定的沒有許多，一直到孔德才把聖西門所懷的大計劃，起首變成眞實的道理。但孔德也有不足之點，他雖把社會成爲科學研究，但他相信有一種唯一定律存在，人類社會大都照着這個定律發展去，他便以尋求這個定律爲職志，後來達爾德在社會現象內發見模仿的定律，和甘樸域斯，與勒直荷夫發生鬥爭的定律用以解釋社會一般之現象，這亦無非得了孔德的暗示，和承繼孔德之遺志，不過孔德還不及他們，孔德甚且承認人類在他的全體看來，可以成爲一種同樣的社會，他的變化是常常全體同着一個方向前進。其實人類在他的同處看，雖然不過同是一個有理性的東西，但那眞實存在的社會（或屬地或國家或城邑或各種國土）都是各有不同：或生存，或死滅，或進化，或退化，各有各的作爲，各有各的結果，當然不是一樣。各種的進化并不是在一條長線上，一節一節彼此互相連接起來，成功一個完全的進化。人類的前途的綜錯千萬，爲孔德所未測及。經過了二三十年，孔德的著作經斯賓塞爾拿去研究，他也如孔德所想，要將社會當作天然界物體一樣看待，所以斯賓塞也指定社會形勢變遷的公例不過是宇宙進化公例的特別一種表現。他用意把社會組織來比較生物界的組織，看社會爲一有機體，但斯氏這種工作雖有大創見，究未能把社會學離開哲學一家的範圍，總之上面所說的思想家都想

把社會學歸在一個問題上下手，就是或則設法知道社會進化的全體究竟依附那一個公例（孔德的意思）或則設法在社會找出一條公例，用以解釋社會其他一切現象，（如華爾德達爾德等等的意思）或則研究宇宙進化的公例究竟適用到社會學裏來麼？（斯賓塞的意思）內中特別在孔德方面，孔德以為社會學到了他的手裏，不但創立，而且成了完全無闕，不知無論何種科學都沒有能完全的一天：因為他所取的問題是特別的，是一定的；現在既在有限的事物上研究，對於他的連帶關係的事物也該當分別一一研究，這些連帶關係的事物，是隨着科學進步，才慢慢的發現出來。 社會學要成功為一種完全實驗科學，非先將社會中所有真實現象一一拿起出來，用解析的方法，把各部分的事以及各種特別現象，可以作為特別問題的，一層一層的解釋明白不可。 因為這個原故，所以涂爾幹才同許多社會學專家，協力分工擔任，開社會學分科時代。 他們的工作大約分為三組，即宗教一組，法律道德一組，政治經濟一組，不作社會學通論。 惟抱同一的精神，和用同一的方法。 固然他們研究的問題，在他們以前的各種學說著作已經說了許多。 不過以前研究社會現象的各種學問，總呈出兩種趨勢：一個是議論許多事物，不甚粘付科學，都同有一個目的，是去寬泛的求他合理不合理，不問所治的事的來源和他的統一 Unité。 一個是治羣學的，雖然有時能見到被偶然外象所蒙蔽着的深密秩序與統一

，但是又每每翱翔空際，不切事情，只限於他所治的那個形式上着想。要救這兩種弊病，所以現在改變方針，要聯合社會學這些專門著作，相親相近，成爲一氣，使專門著作不缺他的目的，社會學思想也不至翱翔空際，彼此相生，成功一個眞正的社會科學。涂氏爲實行這個聯合，幷使他親熱的聯合，除了分科研究社會學，一種定期出版物復在一八九六年創起，名爲羣學年紀，Année Sociologique 按年的把覺得對於社會學家特別有用處的，如宗教史，法律道德史，統計道德史和經濟學史編纂出來。從此看來，社會學到了涂氏手中確起一新紀元，確應如許多社會學家所主張，社會應分爲涂爾幹以前的社會學，及涂爾幹以後的社會學，因爲社會學唯到涂氏手中纔由主觀的，個人的研究進而爲客觀的團體的研究，纔正式成立爲科學。涂氏以前的社會學雖名爲科學，實則仍屬哲學。歐戰起了，涂氏爲欲救其祖國之危亡，乃拋棄科學的工作，起而爲祖國作智慧的防護。他用他的熱情，他憑他的深思卓識寫過許多種鼓吹愛國的宣傳品，其中特別有兩種最有影響，那就是『誰好戰爭?』和『超於一切的德意志』。至於他在所著的『告法國國民書』更嘗竭力以『忍耐，努力，信心』三字鼓勵國人。涂氏有一子名 André Durkheim 是巴黎高等師範一個最有名色的學生，一九一四年開赴前線，卽不幸而陣亡。其父愛子情切，雖爲愛國心所鼓動，未嘗稍形悲痛，然亦不免飮泣吞聲，一

九一七年李因焦憶而死，涂氏年猶壯健，其死也不特其門人弟子，痛悼哀之，卽法國舉國學者亦無不異口同聲嘆爲法國學問界一大損失，本章分四節，第一節述他社會學的對象論，第二節述他的方法論，最後二節分述他的宗教社會學，道德社會學，法律社會學和教育社會學。

一 社會學對象論：社會現象與解釋

涂爾幹所以能在社會學開一新紀元，那就因他能夠確實建設成功一種科學的社會學，換一句話來講，那就因他能夠替社會學尋出一種固有的對象，和規定一條固有的方法。涂爾幹以前的社會學家是沒有一種固有的對象的，他們如不以人類全體爲社會學的對象，卽以社會全體爲社會學的對象。他們永未曾想着以某種社會現象爲對象，更不知怎樣能以某種社會現象爲對象，所以他們研究的結果除冥想外，卽空無所有。

我們此時確尙未到綜合的去研究社會全體和人類全體之時期，我們此時應一部一部的把社會現象分析研究。以前的社會學家絕未想及這點，而且因爲他們的社會學沒有一種限定的對象，所以他們就每每把社會學或則還原到生物學裏，或則還原到心理學裏。當他們把社會學還原到生物學的時候，社會學本身此時便卽一無所有：既沒有對象，亦沒有方法。社會是一

有機體，社會的公例即有機體的公例，同時亦即括在大自然『進化』和『適應』的公例之內。又當他們把社會學還原到心理學的時候，社會的現象從此只爲心理的現象，社會的本身此時亦一無所有。

據涂爾幹的見解，如果生物的現象也發見於社會的現象內，那麼，這種生物的現象必不同原有的現象，而另有一種新的形式，和另有一種特別的性質的，所以如果我們可以生物的公例來管束社會的公例，我們亦不能將社會學還原到生物學。 同樣，當我們說社會現象是自然的現象，那我們並不是說他是來自個人，社會學是心理學的延展，我們只說他是來自社會自己的本身，即來自個個人的集合體，而個個人的集合體絕不同個人的，一如具有生機的單細胞絕不同構成細胞之淡輕養炭各種元素的。

總之，據涂爾幹的見解，社會現象是有特有的性質的，社會學是能自成一種獨立的科學的，社會學絕不能歸本於生物學，或心理學，介乎心理社會學的觀念主義，和生物社會學的唯物主義當中，尚有一社會學的自然主義的位置，而社會學的自然主義最尊重社會現象的特性。

社會現象的特性從何而來？ 來自集合的意識（Conscience Collective）。 集合的意識雖爲個個人的意識集合而成，然大異於個人的意識，正如有機的細胞雖由輕養淡炭各種氣體而構成

，唯構成後，則大異於原來的各種氣體。故集合的意識是一種實體，他自己有自己的生命，絕不受個體任何之影響，集合的意識之表現即爲各種社會的現象。集合的意識既異於個人的意識，一種社會現象自異於一人的思想與行爲，故涂爾幹說「一種可以在各個人心中找得出來的思想，一種在各個人心中見得着的行爲。都算不得是社會現象。若有人把這事算是社會現象，那是他誤拿個人軀體以內的現象，混作是社會現象了。社會現象所以構成的，就是些「信仰」「傾向」和由團體所集合的規條。至於那名爲團體，而其實還是歸於個人的形狀，也都不能算是社會的現象，可以證明他不是社會現象的，就是完全集合體的現象，與名爲集合體，而其實還歸於個人的現象，其組織是極不相同的。比方某種思想或行爲，經過了多數人的長期討論，乃成爲多數人一種公共的行爲思想，與他先時所從出之個人的行爲思想，是不相同的。既脫離了個人的行爲思想，而成爲一種公共的行爲思想，再因與那公共的行爲思想適合，採取某種形式，而成爲一種特別的團體，這是集合現象之所以成形，與個人的現象，是顯然不同的了」。

集合的意識之表現有兩種方式，他或則凝結起來，和潛隱起來，成爲各種社會的制度，即成爲一社會的信仰，風俗，習慣，及種種方式。或則反之，他要熱烘烘起來，如在某種儀禮

中，或某種大會中，弄到參預的人感情格外熱烈，精神格外緊張。　第一種表現方式是潛伏的，耐久的，第二種表現方式是忽然而來的。　二者都是個個人意識之集合，絕不能由個人的反省力而預測之，他是社會的產物，他是集合的表象，他亦就是社會學的對象。

所以社會學研究的對象就是集合的意識，亦就是社會的現象，但說到此處，我們或者以為一種現象要能成為『集合的』現象，除非他是社會上各份子所公有的現象，至少或者也總是為社會上大多數份子所公有的現象。　那嗎，所謂「集合的現象」也不還就是與普遍概括的（Général）現象一樣嗎？　這種意思，自然也有道理。　但要曉得一種現象之能成為普遍概括的現象，這因為他既是「集合」而才能普遍概括的，並不是因為他既是普遍概括而才能集合的。　這好比一種團體行動之施及於他的內部的各份子而成為團體的行動，是因為他是由團體力量而使個人如是的，團體行動之能及於各部份，是因為那種行動既存在於全體，所以必定能及於各部份，並不是因為那種行動既存在於各部份，所以必定能及於全體，這就更可以明白我們的先祖之所傳授我們的一些信仰，條規，我們承受他和採用他，因為他是一個累世的集合行為，且兼有特別的強迫力，藉教育而傳授我們，使我們不得不遵從他而沿用他。

我們至此可更認識明白社會現象是什麼。　每一社會現象明明白白有兩種性質給我們認識

，第一是他的外在性，第二是他的強迫性。

第一，每一種社會現象雖然都可在我們精神中表現，然而他究存於我們的身外，而非純然存在我們身內，現試舉例證明他。當我們盡兄弟夫婦或公民的義務，又或當履行一種契約時，是我們完結了風俗和法律上所規定的義務，這種義務，是在「我身」和我行爲以外的；卽使我們是心平意願而盡這些義務，而過後細思，他也總免不了是我們身外一個「客觀的」(Objective)行動，因爲並不是我們生來就會曉得要盡那些義務，我們之曉得要盡那些義務，是教育使我們如是的，並且有時我們還不能懂得我應當要盡的義務，必須考查法典，或借法律之強迫我們，而後方能知道的。這如「信仰」(Croyance)和「宗教規條」之於「信徒」一樣，信徒在他有生之初，社會上就早有了宗教和「信仰」的事實，這就可以證明「信仰」和宗教規條是在信徒身外的。我們用以表示思想的記號法則(文字)用以付納債務的貨幣制度，用以通商往來的書信用具，依着我們身分之一切規條，諸如此類，都是我們因習慣而造作，獨自使行於我們身外的，就是把所組織社會的各種東西，一個個的考查，他的行動，也都是與我上面所述的相合。這就是「行爲」「思想」「感覺」的狀態所表現最好的特例，而存在於個人身體以外的。

第二，社會現象之能使我們認識不特在他的外在性，而且在他的強迫性。無論什麼一種

社會現象不只專於個人身外而施及於個人，他並還有一種大權力，不問個人之從否，而能用一種強迫及壓制，使個人服從。　自然，某種「強制力」之來，若是服從了他，當然也不覺得有什麼壓迫，更也沒有什麼強制，但就實際上說，他那種強制力，也總不因我們的服從而消滅的：我們若想證明他之不消滅，只有在想抵抗而不服從他時，才能覺得。　假若我們想做椿違法的事，法律若能及時，他或禁止我們的行為，依著法律，除去或糾正我們的行為；若萬不能及時，則罪罰以抵償。　純粹道德的規訓，他的強制力，又將若何呢？　社會的輿論，就包含了有可以禁止或懲罰公民違犯道德之舉動的權力。　其他還有強制得不甚利害的事，但他那種強制力，也總是存在的，就和我們不遵從時俗一樣，服裝不合時宜，或不依身分，嘲笑及輕視因之以起，這雖然算不得是什麼大罪，但總是一種處罰。　更還有社會的「間接強制」也是很利害的。　我們不拘定要和本國人說本國話，更不拘定要用通行的國幣，但是我們既然沒有別的話可說，別的幣可用，若硬想不說大家所說的話，不用大家所用的錢，那嗎，我們就即時狼狽，工業也不禁止人去用古代的老方法；假若有人硬要做效那老的方法，他必歸於失敗。　這於法律也是一樣。　法律並非是叫人不違犯他，也不是要人一定莫反對他，就是他果然被人反抗了，征服了，他的壓制力，也仍然是因反對力而可以證明是存在的，也沒有一種改革家，他的事業

，不是因一種反抗力而成功的。

我們既明白社會學的對象是即集合的意識，或社會的現象都有兩種特質可以給我們認識，那麼，我們現可以進而研究社會的種類。

為什麼我們研究社會現象後，即跟着研究社會種類呢？ 那是很有關係的。 涂爾幹說，『我們曉得社會現象是常常變易的，他不惟是因所組合物之性質而變，並且是因所組合物之體材而變；而且社會現象又是隨着所組成的各部份之保守個性與否，而有組織之不同。 因此，在他所組成的各部份中，就可以考查他有完全結合的力量與否，由這考查，纔知道由各部份所組成的集合體，雖然是社會的形式，而有時並無政治組織的意義。 據此點看來，則羅馬之市鎮(Cité)是顯有異於日耳曼的部落(Tribu)。 日耳曼的部落，是由族黨所成的，一直到部落的名詞成為歷史了，還是保守他的族黨性而有政治的意味；至若羅馬雅典的民族 (Glenies) 與族黨(Yévn)，不久即為私團體的專名，而失去政治團體的性質。

社會種類 (Espèces Sociales)關係於解釋社會現象，既如是重要，那麼，我們究竟能不能為社會分類呢？ 據一派思想以為社會組織之異形，也和個人之異形，有多少不同形狀之個人就有多少不同形狀之社會，社會自己當中，萬無比較可言。 各民族與民族之形狀與組織，只合

於那一民族，欲於各民族中得一普遍的現象，實是不能的事。此爲歷史家的唯名主義的思想。與此立於相反地位的，則爲哲學家的極端唯實主義的思想，但唯實派的哲學者，則說日常所稱謂之部落(Tribus)城市(Cités)國家(Nations)等等之特殊名詞，無非是個暫時假定而無實際意義的。其間所有具眞實意義的，只有人類；各種社會之所以有進化，也是由於人類自然的普遍性之發展。故依歷史家，歷史不過是些新陳代謝的事實，雖彼此相聯絡而不相關係。依哲學家同樣的事實，他之所以有價值效用，也只因爲有個普遍的定律存於人類而主宰歷史的發展。故依歷史家的意義，在這個社會是以爲好的，就未必合於那個社會；所謂健康狀態的條件，是可以由全部人類的性質中而大概計較得出的。由這兩派的學說，就好像社會實際現象之目的，不出於空泛無邊的哲學派，就必出於純粹記錄的歷史派。若是我們一旦知道了在這萬千不同的歷史社會，和那人類一體的意像學說中，也還有個中間的解人，那我們就可以避脫這種難關了。所謂中間的解人，就是這社會種類(Espèces Sociales)。在社會種類裏可以見社會之所以集合相同處，亦可以見社會之所以分離相異處。因爲從一方面說來，社會種類之所以成，也不過成於個人之集合，故凡種類所有的現象，也就是個人的現象；從他方面說來，由各種相異的社會種類裏。可以見得着彼此所以不同的地方。道德，法律，經濟之組織

，本來是變遷無定的，但是他之變遷，也不盡然是不能容科學以研究得的。

社會既有種類，我們現在要看涂爾幹如何分類。 涂氏很贊成斯賓塞的見解，要分析社會種類，非從最簡單的社會下手不可。 但他可惜斯賓塞沒有把單簡的社會之定義定明白，涂氏以為：所謂單簡的一字。 是要在形容那簡單的地步，到了再無可簡單之處，纔有切定的意思。 所謂簡單的社會，也是要那社會不包含其他的小部份，簡單得再無可簡單，不惟在現在是一個單獨的，並在以往是一個單獨的，並在以往也無其他部份結合的。 這種簡單的社會，只有在涂氏『社會分工論』裏所說的那「遊牧團體」(horde)一字，很切合於他的定義。 遊牧團體是一個從未與其他團體相合，也不能包括其他之最粗淺的社會；他聚則成為團體，散則成為個人；這種結合的個人，都是一個個的原子。 並沒有混入其他之特別的團體結物。 要想比遊牧團體更簡單的，可以說是沒有；因為遊牧團體是社會組織的原形，故可作為分斷社會種類的基本。

最簡單的社會既為遊牧團體，那麼，較遊牧團體較複雜的社會是什麼呢？ 涂爾幹以為是下列的幾種。

(一)單簡多形式的社會(Sociétés Polysegmentaires Simples) 這種社會由幾個極單簡的社會，

所謂遊牧團體者驟然集合而成，其間幷沒有怎樣具體的組織，如澳洲許多民族是。

(二)單簡多形式所集合的社會(Les Sociétés Poly-segmentaires Simplement Composées)如「衣洛哥」的聯邦社會(Confederation Trognoise)與三種民族聯合的羅馬市鎮社會都一樣性質。 此種社會比較上稍來得有組織。

(三)二重多形式所集合的社會(Les Sociétés Poly-segmentaires Doublement Composées)這是由無數單簡多形式社會的併合或溶化而成的，即如日耳曼的部落就屬這種性質。

(四)部落已爲團體國家之一種，部落的團體國家之上，即所謂世界帝國，民族國家，與民族帝國。 他們所產生的社會現象是極不同者。 社會學者必須曉得。

二 社會學方法論：如何觀察及解釋社會現象

涂爾幹不特替社會學尋出一種固有的對象，他而且規定一種固有的方法。 他對於如何觀察社會現象，及如何解釋與實證社會現象，都曾立下極嚴整的規律，他自己一切社會學的研究更首先依據這些規律而行。 所以涂氏的社會學方法有普遍價值的，同時又有實用價值的。

怎麼樣觀察社會現象呢，觀察社會現象之最重要的原理就是：要看社會現象做一種事物（

（事實）。什麼是事物呢，這條問題關係極要，我們且讓涂爾幹自己去答覆。 涂氏說，「我們不說社會現象是一種物質的事物，我們只說他是與物質事物同等真實的事物。 什麼是一種事物呢。 事物異於觀念，正如我們從外部世界認識的東西異於從心理內部識認的東西。 一種事物是一種知識的對象，他本來不在我們智慧之內，我們不能稍用平簡的精神分析法便可以認識他。 我們的精神只要拋棄內省跑到外邊，去觀察，去實驗，才可以了解他。 所以我們要視社會現象為事物，並非只把這些社會現象分析分類便了，我們非為客觀的觀察不可，我們亦非視自己當初絕對不識他，要經客觀研究然後認識不可」。

總之，據涂爾幹看來，社會的現象是事物，要研究他，就要把他當一種事物。 既是一個事物的問題，則解釋他，就無須理論他的性質，爭辨與他相類似的下等現象，只要把他所呈現於社會學者面前惟一可據的現象弄清楚了，就殼了。 一切任宇宙間所發生的，所呈現於我們面前，或待我們觀察然後知道的，都是些事，把一切現象都看作是件事，這纔合於科學起首求證的方法，社會現象當然也是要用這種方法，「價值」之鑿然可據的，不是人們對於「價值」的理想，因為理想是不可捉摸的，他是那「價值」之於經濟交易上實實在在的關係。 「道德」之鑿然可據的，不是某某道德學家之概念和意想，而是在那許多關於人生行為上之一些條例。 經濟

之聚然可據的，也不是在那「利用」和「富饒」的思想裏，而是在那經濟組織之各種條例上。 概括的說，社會進化，自然也不過是由於人類思想的發展，然即使是由於人類思想的發展，然這「思想」總非即刻可據以為證的東西。 我們不能直接用思想以想得一件真實的事出來，要得想到一件真實的事，除非經過了那實際的現象以證明不可。 在未有實際經驗之先，我們不能知道某種思想是否為社會那種現象的根源，也並且不能知道究竟是有那種現象沒有。 必等到經過了事實的經驗，知道了事物的淵源，我們才曉得是從什麼地方那事物才發生出來的。

從此看來，涂爾幹關於觀察社會所立規律似沒有什麼玄學的意味。 因這種規律向社會學家所求者絕非思辯的精神，而是一些物理學家，化學家，和生理學家所有的實證的精神。 依據這些規律的社會今後進到社會界裏，正如進到一塊絕不熟識的領域裏。 他在這裏只見社會的事實，正如生物學者只見生命的現象，要經過一番研究才能把他的公例發見。

以上就是觀察社會事實的規律，說起來很容易，做起來困難不過。 到了現在，學者之對於社會學還是把他當作一個『概念』，而不是當作一件事實看。 例如孔德曾說過，『社會的現象是自然的現象，受制於自然定律的』。 由他這句話看來，孔德雖是已經不知不覺的承認了社會現象是件事。 因為在自然界所能見得着的，只有一些事實，但是等到他出了這種哲學

的概說，而入於要解釋他所研究之社會學大綱的時候，他所據爲研究社會學的對象，覺得又是用「理想」(idée)。在他社會學上重要的學說，就是「人類在時間裏的進步」(Le Progrés de l'humanité Dans le Tempes)。從這種理想，他就以爲人類在宇宙間的進化，總是繼續不斷的一個延長形式，隨着人類的自然而存在的。而社會學的目的，就是要找出這進化的程序來。，但是我們細想那進化假若存在，他的事蹟之所以能垂具的，也是在那科學既經成立了才行。若在科學未發生以前而言進化的事實，或言考察進化，那除非不拿進化當作事實，而只當作是「意像」方可。若「主觀的」去摹擬進化，那進化就不能實現了。

斯賓塞還好能免除孔德的那種「概念」，但他雖沒有孔德的那種現象，而究其實也只另換一個與孔德所用之「概念」不相同的名詞罷。他把社會當作是社會學所以研究的對象，雖與孔德拿人類當作是社會學所以研究的對象郤有不同。但他只剛剛下社會的定義，他就把「成見」以穿鑿事實。據斯賓塞所下社會之定義，那幷不是一個社會，只可說是斯賓塞理想中的社會，他不據考證而輕率的下定義，那是他自己以爲社會之實現，無非是由於人類的理想。因爲他所謂之「消費協合」完全是種理想，由此可知凡他所研究的一切問題，其方法總是一樣的。因此他雖然想用實驗方法以解釋社會現象，而他既好用理想以穿鑿而不據事實以考查事實，所

是他所謂之實驗的證據，都是靠不住的。

從上面這種觀察的原理，因此又產生下面三種次要的格言。

第一，『我們今後觀察社會現象，必須徹頭徹尾的避脫我們所有的成見』。我們研究自然科學，避脫成見較容易，研究社會科學最困難。在社會學上，想免除這種困難，其所以分外難些，只因爲社會現象用感情接觸的地方更較多些。我們感受政治宗教的信仰，和感受道德的條件之感情，很不同於我們之感受自然界事物之感情。對於政治宗教的感情，一與政治宗教的事實結合，卽據我們的感情以解釋他。這因爲我們對於事物之一點常識意像，深印在腦裏。凡外來事物，都看作是我們意想的對象，且他並有權力不容受外來的反抗。凡百議論之不與我相合的，我卽視之爲寇讐。比方抱了「國家主義」的思想者，和信了極端「個人主義」者，他們的議論，豈不是不能相合的嗎？一經抱了相反對的思想，對於他方面，無論是什麼理據確鑿的議論，只要是反對了他，他不惟不能任受，并且不能承認那議論是眞實的。故一經偏僻的感情用事，很不能受外來的眞實議論，總以爲他自己所處理的，爲十分合理，而且大家一經有了這種偏僻的「思想」，不惟不能用科學的實驗，他并以不受科學的實驗爲好，不惟不願受科學的證明，他并不願聽說用科學的證明。若有件事不用「意想」，有種現象不經「意想」

解釋，而用了那「乾燥無味」的科學來分晰他，反以爲是對不起了他的「腦想」(esprit)。 若有人把道德問題當作是件外界的實際事物而研究，那他還以爲這是辱沒了道德。 如同普通人之對於「活體解剖家」(Vivisectionniste)，以爲他之解剖活體，是爲無人道是一樣的。 這些人姑且不談要他承認感情是應受科學而制御的，他幷還拿感情作爲一切事物的根本，以爲是有了感情才會有科學呢。

第二，『我們只應取一種現象，他的外形已經定明了是一種公共的團體現象之性質，且能包括凡是在他定義裏所有一切相同的現象之性質，作我們研究的對象。』 比方，考究社會上所存在的一些外形粗具的行爲，大家特別叫他是個「罪罰」(La Peine)，於是把社會上所有「犯罪」的事都聚合一塊，作爲一種特別的考究，取他一個公名，叫做「犯罪學」(Criminologie)。為什麼這樣考究呢？ 因要科學的定義能算得是客觀的。

但是要科學的定義能算得是「客觀的」，就要他所表示那事物的現象，是依着事物的分位，是依着與那事物內部分不開的物質來計算的，不是憑着一己腦想中的「意想」想出來才行，是應該根據於那事物之本性的全部，不能根據於他自己對於那事物的意想或與意想有多少牽連的事。 但是在一種事物剛起首考究之初，其眞實現象我們還未能着手研究時，最容易能使人即刻

見得着的，就是那事物的「外形」。因爲「外形」總是能易知易見的，所不能卽刻見得着的，就是那事物的「內蘊」，而「內蘊」又多半是事物之極重要的部份，所待解釋的價值必定高，非在科學之起首所能知道的。若在科學之起首時而妄想能知道這些「內蘊」，除非不據事實而僅憑一己之「概念」差不多。因此，當科學之起首時，就應該在那事物的「外形」裏，找出他基本定義之物質來。

第三，『社會的現象之能客觀的表現出來與否，要看他之能完全脫離用個人主觀的表現與否以爲定』。進言之，『社會學者無論研究任何社會現象，總要想方法從那脫離了個人特殊現象而成爲有定的社會現象下手。』我們知個人現象雖與社會現象夾雜，但社會現象在個人之夾雜現象中卻極力組成他一種固定不易的現象。如由千百萬人之「共同習慣」(Habitudes Collectives) 所組成之法律條例，道德，諺言，俗語，以及社會組織之種種現象，都是千百萬極不相同之個人行爲以外之一種共同的表現。此種共同的表現，是有定的，是較久而不變的，是可以作社會學者研究社會現象之確實的標準，而不容參以個人之主觀感情，和個人一己之意像的。因爲一種法律，他是一些實實在在的東西，你看如是，我看也是如是，而毫不容人參以主觀意像的。法律，道德，諺言，俗語，以及社會一切組織，既是社會現象中之一些有定

的現象，那嗎，我們之觀察這變動無常的社會現象，當然要以那有定的現象爲標準，從有定的現象，以觀察無定的現象了。

關於如何解釋社會現象，涂爾幹亦立下很嚴整的規律。

第一，我們不要以『有何用處』或『有何需要』等等觀念來解釋事物。 從前大多數的社會學者，遇着事物當前，總以爲能考究他是有什麼用處，或是能做什麼用處，就可以算得是能考究了那事物。 他們以爲事物之存在，無非是些效用，除了大家對於他一點效用的感覺外，就無其他的任務。 故當他們解釋事物之眞實的用處，或證明某事物之存在於社會有什麼需要，以爲只能解釋他所以存在的必要，就可以算得十分能瞭解那件事物。 因此，孔德以爲人類之所以改進不息，都由於環境間進步勢力所驅使，使他不能不如是。 斯賓塞且說人類的改進不息，是爲求至樂至善，本着求至樂至善的思想，他說：

「社會的組織，是有協合利益的結果，政府的組織，是有範圍武力協合的效用，家族的組織，是因爲求家人父子及社會間一個完備的利益」。

他們這種解釋社會現象的方法，是拿事物之「存在」與「效用」這兩種極不相同的問題弄混了，證明一件事物之爲何有效用，並非解釋事物之若何生存，或生存的情況是怎樣。 因爲事物

之所以為效用，是假設有某種特別的用處，並非能生出效用來。

並且還可以證明「效用」與「存在」這兩種不相同的性質的，就是一件事有時儘管存在，而並無什麼效用，或者因為他之存在並無什麼目的，或者是曾經有過效用。 現在效用雖失掉了，而那事物之名，還是依舊存在的。 這類名存實亡的事，在社會上又比在生物之軀體上更較多些。在社會上有許多制度與條文，雖然其名尚存於現今，而其任務已非昔時可比。 即如「由婚禮證明父權」的條文，所存在於現行法典裏的，也和所存於舊羅馬法裏面的一樣。 但在舊羅馬法裏，由婚禮證明父權的意思，是專為保護做父親的對於他正妻所生的小孩之所有權而言。 而在現行法典裏，則由婚禮證明父權的意義，並非是保護父親對於小孩的所有權，而是保護小孩繼承父產的意義。

因此之故，當我們解釋社會現象時，我們必須分別考求社會現象之所從出的真確的『原因』和社會現象所以存在的『任務』。 固然『任務』也是必要解釋，然而『原因』總是不同任務的，而且總要先『任務』而研究的。

解釋社會現象的第二種規律，就是：我們不要在個人的心理裏去找尋社會現象的原因，社會學者之於這種解釋社會現象的方法，也彷彿與孔德之所用的方法相同。 孔德曾說，「社會

現象，就其全體以觀，不過是人類現象的發展而無軀體之可見就是，故在社會學上可以見得着的，都可以在生物學上見得出例子來的」。 故依孔德，則社會現象之主動原因，一方面看來是「進步」(Progress)，而從他方面看來，社會的進步，又是原於人類的心理。 因爲是有人類心理的傾向，使人類發展其自然，方能進步不息。 這也不專是孔德，就是斯賓塞，達爾德，華爾德，諸人也是一樣。

其實要用心理學的方法以解釋社會現象，只能把社會現象的異性弄壞。 據我們在上所述的社會現象既是由個人身外的勢力從外面壓迫個人，則社會現象自然不同個人的現象，而社會學當然不是心理學的歸結。 又如個人心理既不能用來解釋社會現象，則所以解釋社會現象的，只有一個社會。

說到這裏，我們或又以爲組織社會的分子既只有個人，那嗎，社會現象的根源還不就是心理的現象嗎? 不知社會雖由各人所合成，而與各分子的總和却不相同。 他實另生出一種新的性質來，這種新的特性實不同未經組合的分子之特性。 固然，團體是由分子之所集合而成的，若無分子，當然也無所謂團體，但僅僅只有分子，也不能就算是有了團體，要有團體，必定要這分子是組織了，或結合了爲其他的一種形體才行。 社會生活之所以成，是在這「由個

人集合團體」之集合上面，而社會生活之能令人解釋，也是在這「由個人集合團體」之集合上面。 個人因爲有這種結合，組織，溶化，乃成爲一種新的合體。 這種合體，要說是心理的，也無不可。 然而他總是另一種新的心理，不同於個人心理，因此要考查社會現象的原因，或定明社會現象之所從出，不是在那所以組織集合體之各分子裏，而是在那已經組織成了之集合體裏。 個人因集合後而爲團體的行爲，思想，與感覺，和他未集合時或默然靜坐時的行爲，思想，與感覺，是絕不相同的。 若據個人現象以推測全體，那眞永遠不能知道團體以內究竟是些什麼現象了。 總之，社會學與心理學的關係，也和生物學之於「物理的化學」關係一樣。 若拿心理的現象以直接解釋社會現象，就好比拿「物理的化學」現象以直接解釋生物學的現象。 這種解釋，我們預先就可以斷定他是錯的。

我們且實地考查，查考人種之於社會進化有若何影響，就可以知道心理的現象究竟影響於社會現象與否。 因爲人種的性質，一方面是心理的，一方面是社會的。 若心理的現象是影響於社會現象，那麼，人種不同了，而社會現象也應該不同的。 然我們從沒聽說一個社會現象是附隸人種之下而隨人種變遷的。 我這句話雖然不能把他當個定律，但證之於事實，也可以承認他是對的。 有同種族的人，他社會組織的方法是絕對不同的。 又有不同種族的人，

他的社會組織，完全是一樣的。 如非尼基人（Pheniciens）的市鎮，就等於希臘人羅馬人的市鎮，而與鐙比勒人的市鎮一樣。 猶太人的父系家族制度，也和印度人的父系家族制度差不多一樣的發展，而司拉夫人雖然與印度人同為亞利安（Aryenne）種，而無父系的家族制度。 反之，此種家族制度，又可以見之於不同種之亞拉伯人（Arabe）中。 又如母系的家族與族黨，幷可以見之於不同種之各民族裏，就是司法證據和婚姻禮儀，在極不相同的民族中，也都彷彿是一樣的。 他之所以如此，就是心理的現象之於社會現象無大影響的證據。 心理的現象既然於社會現象無大影響，則用心理的現象，當然不能解釋社會現象了。

因此我們的定例是：社會確定的原因是應該在社會現象的本身找出來，而不能在個人心境上找出來。 自然，羣衆的『表現』，『情緒』和『趨向』若非有個人之集合，當然也不能實現。但個人之集合，總是一種無定的物質，要有社會總體，而羣衆的「表現」「情緒」和「趨向」才能有定。 再說明些罷，若羣衆的「表現」「情緒」和「趨向」而無社會的集合現象為之範圍確定，則那種「表現」「情緒」和「趨向」之存在，也是一個極概括無定的東西，不能算是社會現象。

我們不在個人心境上找尋社會現象的原因，却在那一處呢？ 那就應在社會環境中，在社會環境中找尋社會現象，這就是解釋社會現象時的第三種規律。

組成社會環境的物質，只有兩種，就是：人與事物。就事物說，除却一些與社會組織無關的物質外，只有一些舊社會裏所遺留下來的東西，如法律，風俗，建築，美術，等等。這些東西是一個證明社會勢力的東西，他們自己本身都沒有多少勢力，故爲社會進化之主動者，就在人一方面。

說到人一方面，社會學者所最要緊的，就是要拿所以組成社會環境之各種不同的物質而有關於人力之所經營的地方弄清楚。到現在我們可以知道有兩種性質與這類情況相合，一種是社會所以團結的數目，大家又稱之曰「社會的容積」(Volume de La Société)。一種是羣衆之所以集合的力量，大家又稱之曰「機體的密度」(densité Dynamique)。從羣衆集合的力量方面講來，個人之結合社會，不惟是在乎要有物質的結合，幷還要有精神的結合。若僅有物質的結合而無精神的結合，則此種結合。不過徒有其名，那正所謂烏合之衆，其結合無甚麼勢力，絕非可以語於社會之結合。至說到『物質的密度』(La Densite Materielle)——若果我們不只專承認在地面居民團體之稠密，有可以觀察社會集合力的地方，除居民以外，如馬路鐵道之敷設，也還可借之以考察社會集合力——則「物質的密度」當然可和機體的勢力一樣，可以由他而考察社會集合力之強弱。

『物質的密度』與『機體的密度』之擴張，就改為易擊衆生物之條件的根本。然而涂爾幹說，『我們認為可作社會現象之根源，既然歸之於「社會環境」中，並且還是歸之於社會環境中人類的行為裏，當然不是說除脫這社會環境以外，就無其他環境可作研究。且我們泛觀歷史，各時期的國家之組織，都有許多原因在，其原因之所出，此或由於社會的本身，彼或由於這社會與那社會交易的動作與反應。然而嚴格的說來，科學非能問及這種複雜的最初原因。科學之所謂最初原因者，只就一件事物，具有普遍性質，可以解釋一切其他的事物就是。我所說的「社會環境」就有這種性質，因為在社會環境中所生出來的變遷，無論他的原因如何複雜，總是由這社會環境中而影響到各部分。因此，只要考究於社會環境中，就可以知道其他的一切變象。

過去學者的差誤，就是因他們觀察社會現象，不是拿社會環境當作是社會現象的原因之所從出的地方，而是拿社會環境當作實現社會進化的所在，只據歷史上先後的次序以考察事物的因果，而不注意於社會環境。

說到要證明一種現象是出於其他的一種原因與否，只有一個方法，就是比較相同的現象與原因所以互相存沒的情形，而考究他在相異的結合時所起的變化如何，以證明那現象是否出於

那原因。若這種情狀是可以由學者用人爲的方法以觀察得明白的，自然要用「實驗方法」(Méthode de L'expérimentation)就夠了。若非用人爲的方法所能觀察得明白的，而我們所能把他弄得接得的，又只限於自然產生的事物，那就非用「間接的實驗法」(Méthode de L'expérimentationindirecte)或「比較方法」(Methode Comparative)不可。從這點說來，比較社會學，在社會學中，顯然係重要了。

三　道德社會學與宗教社會學

我們在上兩節敍述涂爾幹的社會學方法，我們在這兩節要找出涂爾幹應用這種方法在道德，宗教，法律，教育，各社會現象上，得了些什麼結果。先言道德，涂爾幹認定無論什麼社會，當存在的時候，總有他一種道德。道德是日常的麵包，社會沒有他是不能生存的。人常言野蠻民族沒有道德，此實犯歷史上的錯誤。世界上，古今來，沒有一種民族沒有道德的，不過低等民族的道德，不同我們的道德。然我們總可認識他，解釋他，找出他的原因，規定他的作用。

從來的哲學者，每想爲某一民族建立一種道德系統，他們之所爲，實徒勞而無功。

但是我們怎能認識一個民族的道德呢？第一，我們認識道德，以道德的規律有強迫性，命令性，和對違反道德的人的裁制性。因爲道德的領域，就是義務的領域，而所謂義務就是一種前定的動作。這種前定的動作於我們未發爲行爲，已經存在。他之作用，是命令我們，是指導我們的行爲，且在某種情形之下告訴我們應該怎麼行動。如果義務說了，我們只有服從。『我們行爲好，那就因我們服從好。』當我們不服從的時候，換言之，即我們違反這種義務的命令時候，我們就一定有不好的結果。所以涂爾幹說：『如果我們觀察現在的道德，並無成見以改變其眞面目，則我們將見所謂道德，實爲許多在各種常見的情形中，規定我們行動之明顯的與特別的規條。這些規條中有規定夫婦間之關係者，亦有規定父母應如何教養兒女者，更有規定人與物間應生何種關係者。道德格言中有明書於法律之內，而規定其懲罰方法者，別的只潛隱於人心中，演成公衆之道德，當人違反他之時，只激起公衆之忿怒，而並無一定之懲戒者。』然而無論那一種道德都有他的固有的存在與生命。

所謂道德就是義務，康德從前也嘗很精細研究過，涂爾幹對於他的研究的結果，也很表示滿意。不過涂爾幹同時又赶快說明：如果康德說道德是一種義務是對的，那對的只在一部分，一部分是不夠的，所以涂氏於道德第一種性質之外，換言之，於道德的強迫性質之外，還加

上第二種性質，也很重要的。 道德的第二種性質是什麼呢？ 就是一種至善的觀念。 道德的義務觀念，就是道德的可畏，使人不得不服從之，道德的至善觀念，就是道德的可愛，使人不得不向往之，前者有如執法的判官，面目凌厲，後者有如救世的菩薩，心地慈和。 涂爾幹說：「在實際上，我們不能因道德只命令我們，絕不告訴我們任何理由，我們卽發爲行爲的。要達一與我們無關的，於我們不好的，和與我們沒有感情的目的是心理上不可能之事，所以道德除了第一種的強迫性，道德的目的是可愛的，而這可愛性就是道德的第二種性質。」

任何一種道德行爲都具一種強迫性，和一種可愛性，我們認識道德就因爲他有這兩種性質。 道德這兩種性質從那裏來呢？ 不用說這兩種性質不能來自我們本身，因爲從事實說來，沒有一個民族的道德意識承認：自己命令自己，自己服從自己，和自己愛護自己的行爲是有道德的價值的。 如果自己服從自己，自己愛護自己的行爲沒有道德的價值，那麼，自己服從他人，或自己愛護他人，當也不算有道德的價值，因爲他人爲甚麼更比自己可服從和可愛護呢？

道德的可愛性和強迫性既非從自己來，亦非來自他人，那麼他們究竟從何處來呢？ 涂爾幹研究之結果，認定來自社會。 道德命令我們，即社會命令我們，我們服從道德，卽我們服從社會。 爲甚麼呢？ 所謂道德總帶有多少犧牲的意味，道德所自始之時，卽犧牲所自始之

時。然而犧牲是沒有意義的，除非我們為之而犧牲的實體比較我們更崇高，比較我們個人更有價值。而從經驗看來，那能比較我們自己更崇高偉大和更有價值的，絕不是我們和我們的同類，那只是『社會』。故惟『社會』然後是我們道德的目的，然後可命令我們，然後值得我們服從和愛戀。涂爾幹說『道德之所始，只始於社會生活所從始之處，因為我們惟效忠社會，然後有意義，有價值』。

道德行為之目的在社會，換言之道德是為社會而有，這裏有兩種原因。第一，社會比較個人不特崇高偉大，而且悠久無疆。無論從何方看來，社會都比個人好，精神方面或物質方面都比個人好，文化於人類最有價值最不可少，然亦從許多人，和許多代合作成功的，所以文化純然是社會的產品。是社會創造文化，是社會保存文化，是社會傳遞文化，我們亦唯從社會然後得到文化。故社會之為實體，比我們更豐富，更崇高，我們所有的精神物質的東西，都是從他這裏來。因此，愛社會，即是愛一較己更崇高之實體，亦即愛自己。此何以故社會值得我們愛，社會是我們行為的目的，我們的道德，要為社會而有。

第二，社會是一種道德的威權。什麼是道德的威權呢？道德的威權，就是我們賦與一個實體——無論是理想中的實體，或實在有的實體，——之一種承認他比我們更有勢力的性質

。我們既承認他比我們更有力，那麼，我們卽不能不尊敬他，亦卽不能不服從他。一個社會，如果仍欲生存，他卽不能不有使人尊敬和服從之處，亦卽不能不有一種道德規律使我們尊敬，和使我們服從。怎麼樣說呢？

涂爾幹說：一個社會是不能生存的，亦不能再生的，除非他有一理想。故每一生存的社會都有一理想，這個理想又隨社會而不同。道德所以強迫我們尊敬的，服從的，和實現的，就是這種理想。此所以每一社會都有他的道德，和他的理想，否則他不能存在。他要想存在，卽不能不強迫各社會分子去把這個理想實現。

我們從涂爾幹這話，便可知到如何聯合道德中這兩相反對的元素，卽可愛的和強迫的兩元素，因爲社會是在我們之上，比較我們更具卓見和更崇高偉大，所以他命令我們和強迫我們。又在別方面，他雖然崇高，我們究是他之一部，他究鑽入我們身內，與我們混合爲一，所以我們愛戀他，服從他，樂爲他而犧牲。

然而根據上面這條原理，我們是不是必須服從社會呢？我們對於他的命令是不是應該毫無反抗呢？涂爾幹以爲不是的。我們不必一定服從社會的。我們誠然刻刻都要爲着社會，然而我們如當爲科學所許，我們儘可用反抗社會而爲社會，不以服從他而爲他的。希臘的

蘇格拉底就是這裏一個很好的例證。

涂爾幹的社會學方法不特會應用到道德現象裏，而且會應用宗教現象裏。涂爾幹的社會學方法是很科學的，似很不容易應用到只類迷信的宗教現象裏的。然而據涂氏的意思，則不盡然。他以爲人類制度絕不能基礎於謬誤上，和欺騙上。如果一種制度只是基礎在謬誤上和欺騙上，那麼，他一定不能久存的。如果一種制度之存在不合乎物性，他一定在事物上碰着阻礙，而不能戰勝。所以當我們研究初民宗教，我們總覺其確是基礎於實際，而表達實際的。世界上，沒有一種假的宗教，一切宗教都各有其眞實。

涂爾幹研究宗教生活之結果，很驚異的發見宗教生活在社會生活上，尤其在初民社會生活上佔一個重要的地位。因爲宗教不特是一種社會的制度，而且在許多民族裏，宗教爲一切社會制度的基礎。什麼是宗教呢？所謂宗教不是一種關及神聖人物的信仰與實際，而此信仰與實際又能把贊同的人聚集一起，聚集在一道德的場所，所謂教堂的麼？凡是贊成同一宗教的人，彼此必有同一的信仰，趨向同一的目的，和實行同一的禮儀，所以他們必要聚集在同一的道德的場所之內。從這種聚集，便生出許多社會生活。所以許多民族的社會生活卽以宗教爲基礎。

宗教純是一種社會的事物；因不特宗教的作用是在社會，即宗教的根源亦是在於社會。因為凡是宗教都是一種力，凡是教徒都無不覺自己是叁入一種支配自己，維繫自己和抬高自己的力之內，這種現象，凡是研究宗教的人都觀察到的，因此，我們要用科學的態度和方法去解釋宗教，我們必須在這個世界上找出這種力，即我們必須用觀察法找出這種高於個人和支配個人的力。 因為這種力就是宗教的本質所在。

從前的宗教研究者，絕不發覺這種力，他們只以宗教為一組教義，信仰，和觀念，即他們純將宗教放在智慧的基礎上；例如斯賓塞的『萬有有靈說』的宗教觀便是如此。 故斯賓塞以為當人類因人死，夢遊，而發生人魂兩重存在之信仰，這種信仰便是宗教的基礎。 又如米勒(May Müller)的『自然崇拜說』亦然。 米勒視宗教觀念之來，純來自人類對於自然力發生恐懼和崇拜。 據涂爾幹的見解，這種學說完全是推憶的，不合眞際的。 為什麼人類要將自然力人格化呢？ 為什麼遊魂能為人類的禮拜的對象呢？ 為什麼我們的道德義務要圍繞着這些遊魂和自然力而發生呢？ 這種宗教上的道德觀念，我們必須解釋的，然而我們絕不能用這些學者的宗教起源說來解釋，『萬有有靈說』的宗教觀，或『自然崇拜說』的宗教觀彼此有一共同的毛病，就是以知識觀念為宗教的基礎，以為人類因為知到這樣或那樣，所以信仰這種或那樣。

然據稍有經驗的教徒的說法，或深入宗教的人們的說法，宗教的意義絕不如是。宗教之最大的作用並非使我們思想，增加我們知識，而是使我們行動，幫助我們生活。換言之，凡是宗教的信徒都感覺宗教有一種力監視他們，指引他們，支持他們的生活，和助他們戰勝生活的困難。

這種力究從什麼地方來呢？平常的人都說這種力是上帝的力，他來自上帝。我們信仰一種宗教，我們卽是信仰一個上帝。我們實行一種宗教，我們卽是使我們自己與一較我們更崇高偉大的實體，而名爲上帝者，發生關係，涂爾幹對於這種論調並不反對。固然，世界上也有些宗教沒有上帝的，如佛教是。然而當宗教有一上帝，這種上帝亦確存在的。不過這種上帝並非一種超自然的，神秘而不可認識的實體，他實是一種自然的，可認識的實體：他是『社會』。上帝不過是社會的象徵！

涂爾幹嘗舉圖騰宗教闡明這點創見，所謂圖騰就是一族之名及徵號。然他的涵義實不止此：他尙有一種宗教性，他是一種聖物，他有一種使人禮拜和使人驚懼的力量。所以圖騰不過是一種事物的象徵，亦不過是一種實體的外表。象徵什麼呢？如果我們細心研究，我們便可見他實代表兩種不同的東西。在一方面，他是圖騰上帝的外形，他代表圖騰神，在別方

面，他又是一族的徵號與名號，他代表種族。 他是一族之旗幟，他是此族所以別乎彼族的符號，他是全族的人，獸，物的人格的代表。 這麼看來，如果圖騰是上帝的象徵，同時又是社會(種族)的象徵，那上帝與社會豈非只是同一東西嗎？ 所以上帝就是社會，而社會便即是上帝。

宗教中有一最重要而又最普通的元素，那就是神聖的觀念。 神聖與褻瀆神聖相反對。他們二者之間沒有相通之處，要想從瀆神的世界渡過神聖的世界，必須先在那一個世界死去，然後再在這一個世界更生：這就是解釋成年禮的意義者。 然則這裏所謂『神聖』有什麼涵義呢？ 如果我們承認神聖觀念所影響我們者是精神力，而非以物質力，那麼，他那種精神力又從何處來呢？ 那就必來自圖騰所象徵的實體，那就必來自那實體之集合的精神。 不錯的，凡是能惹起個人的神聖感覺，與凡是能影響於個人的神聖動作，那社會都無不具有的。 故無論從物質方面的崇高偉大看，或精神方面的崇高偉大看，社會對着他的分子，都如上帝對着他的信徒一樣。

根據如上所述，則社會為一切神聖之源泉，自無疑問。 在實際上，人類一經聯合，確即產生一種集合的生活；而當這種集合的生活達到相當的高度的時候，個人的精神狀態，確即隨

之而轉變的；因他的生活力此時必格外興奮，情緒必格外緊張，感覺必格外強烈；實在的世界一進而爲理想的世界，所謂宗教的思想與情緒即自此始。

如宗教無論在本質上，作用上，或起源上，都純是一種社會的事物，那就因爲社會產生宗教，和社會是宗教的靈魂，如社會是宗教的靈魂，自無怪乎有什麼社會自有宗教，一種民族所希冀的就是他們宗教所希冀的。

四 法律社會學與教育社會學

涂爾幹不特應用他的社會學方法在道德宗教現象上而有卓越的創見，即應用在法律和教育的現象上亦得絕大的效果。我們現試分別言之。

在各種社會現象中，那最能惹起涂爾幹之注意者，當首推法律現象，因爲法律現象最能表出社會之眞性。所以涂爾幹早年的一切工作都爲這一觀念所支配；就是社會生活純然是一種法律生活。涂氏在所著的『社會分工論』有幾句話很足以說明這點。涂氏說：社會生活，當其存在既久，便開始凝結和組織。所謂法律卽不過是這種組織中之最固定與明確者。社會的普通生活絕不能達到固定和明確之域，除非法律與他一齊進步。所以我們很可以在法律中

找出社會進化程度之最重要的變異之反影。

法律的最通行的分類就是：分法律爲公法及私法。前者規定個人與國家的關係，後者則規定個人與個人的關係。惟據涂爾幹的見解，這種分類極不清晰。因爲一切法律都可視爲私法，因無論在何時何處都是個人與個人發生關係。在別方面，一切法律亦都可視爲公法。因他純是一種社會的機能，其次無論何人，雖其名義各個不同，究亦同爲社會的機能，各有其社會的位置與任務，故這種分類是用不得的。

涂爾幹以爲法律之最好的分類應根據與法律有連帶關係之各種制裁而定。法律的制裁有兩種；一種是使犯法者感受痛苦的，有禁止的意味的，這就是刑法。誠然，道德的規條亦有使犯法者受苦，和禁止犯法者再有這種行爲的同樣意味，然而道德規條之制裁是散佈於各人心中的，至於刑法之制裁則組織集中的，和有固定的機關執行的，此他們所以不同者。說到法律的第二種制裁，他不一定要使犯法受苦，他只求將被擾亂的秩序復爲平衡的狀態。這是那種民法，商法，等等。刑法如殺人償命，民法商法等等則如欠債還錢。這兩種法的制裁極不相同的。

前言法律能將社會進化程度反影而出，那麼，我們現可在這兩種法律中研究何種法律究與

何種社會進化相照應與相通連。

據涂爾幹研究的結果，刑法是和原始的叠積的社會相通連。我們所謂刑法原是以一種苦痛加諸被視爲犯罪的人之身上。然而什麽是犯罪呢？所謂犯罪的動作是不是一種有損社會的動作呢？那顯然不是的，因爲觸摸禁物，觸摸神聖的或褻瀆的人或獸，一任長明燈熄去，吃某種肉，或遺忘了依時拜祭祖墓，不依形式行禮，不慶祝某種節日，等等，那有什麽損及社會呢？然而在某種社會，這些動作竟有認爲絕大而不可恕的罪惡，可見視爲罪惡的動作不一定是有損社會。然而罪惡究竟是什麽呢？罪惡不過是一種與社會意識相反的行爲。社會當認殺人爲合時，若我們不殺人，那麽我們就被視爲有罪了。我們並不好說：因爲我們犯罪，我們才違反社會的意識。我們應該說：那因爲我們違反社會的意識，不同社會的意識，我們纔被視爲犯罪。所以根據刑法範圍的大小和輕重，很可以看出社會對於個人的支配力如何。刑法的範圍愈廣，條例愈多，則社會愈是支配個人，個人愈沒有自由。如果一種社會的法律完全是刑法，那麽，在這個社會內的個個人，他們彼此的精神狀態，和物質狀態一定是極端相同的，絲毫不敢不同的，個人如有異於團體的言語行動，一定要受團體之極大的懲創的。

我們從此可見刑法所象徵的究是什麽。我們均知每一社會都有一種凝聚力或黏攝力，能

使個體的意識求與社會的意識相似類和相符合。在此情形之下，一方面團體的個體與個體相類似，別方面，個體與團體又相類似。因此我們每一個人都有兩種意識，第一種爲我們個人所獨有，表現我們個人的人格。第二種爲社會所分給，代表社會的精神。這兩種意識，雖彼此不同，然而他們實緊緊相聯，因爲他們實二而一，同聚於我們個人機體之內。因此便生所謂疊積的社會，在此社會內我們任誰的意識，都要與社會的意識相似，我們任誰都要直接隸屬於社會。爲刑法所表出的疊積的社會就是這樣。

可是人類並不只有一種刑法，刑法之外，人類尙還有民法。在民法中，我們再沒有所謂犯罪與懲罰，因爲民法所處理的關係，並非社會與個人間的關係，乃是個人與個人間的關係。當那人對這人不起，或當這人對那人失約，並非社會全體起而復仇，只由專理個人間事情的機關出而干預。干預之目的並非要與罪人以苦痛，而是使其贖罪，即使其把曾擾亂的秩序恢復平衡，或把曾破壞的事物復回故態。

涂爾幹以爲：這樣一種法律只能與另一種社會相通連，即只能與社會分工所產生的有機的社會相通連。在原始社會內，他的分子因爲人數甚少，所以大家與趣相同，利害相同，工作亦相同，但後來因爲人口增加，就不得不把工作分開担任。他們的工愈分，他們彼此一切的

差異愈大，同時相需亦愈切，他們關係之深循至一個少不了他個。從此乃產生一種新的社會情緒，就是社會分子之所以結合，並不在乎大家相同，而在乎大家相異，愈相異則愈能相助，和愈需相助。社會各分子此時可以自由立約，自由結合，這種結合絕非出於社會之強迫，而是因乎自己的志願，若有破壞這種結合，絕不牽及社會之全體，而只爲個個間的事體，故求這種破壞之彌縫絕不必多費氣力，因爲個個間的事體，範圍甚少，雖屬破壞，原是很易縫補的。因此，以使事物恢復平衡爲作用的民法正能表出社會分工後所產生的各分子的關係。誠然，這不是說分工的社會沒有刑法，當分子違反代表全體的政府的時候，這當然也用刑法，然而這種事類很是罕少，此時大多數的事件還是屬民法的範圍。

從歷史看來，刑法的效用漸漸消失，他的地位漸漸爲民法所代替。爲什麽呢？因爲文化的進步漸把原始社會強人相同的風氣打破，而強迫個人日趨於專業化。所以我們從法律之變遷，很可以捉摸社會生活之變遷。

涂爾幹以爲這不特在法律方面然，在教育方面亦然。所以涂爾幹畢生教授社會學外，同時也很致力於教育學。一八八七年至一九〇二年間，當他在波都大學供職的時候，他每星期照例講授一小時教育學。他後來在巴黎大學文科仍然繼續這項工作，凡十餘年。涂氏嘗言

：他始終惟以社會學者的資格去研究教育學，而他的私淑弟子巴黎大學教授福龔里(Fauconnet)亦言惟從教育學最易窺見涂氏社會學說之精粹。　所以我們至此不能不一說他的教育社會學。

據涂氏的見解，教育純是一種社會的事物，教育之爲社會的，一與政治經濟宗教道德各種現象無異。　涂氏以爲：人之初生，確如盧騷所云，直與禽獸等耳。　然我們終竟異於禽獸，那就因爲我們有一種爲社會產品的文明的原故。　言語，文字，科學，道德，均爲無數代無數人努力形成，而爲我們所藉以異於禽獸者，故社會之有益於我們，實甚巨大。　然而社會如何然後可以存在呢？　一社會如欲存在，必要這個社會的各分子有一共同的觀念，感情，信仰，換言之，必要他們大家有一共同的精神。　一個社會如果缺乏這種共同的精神，則這社會的大靈魂必崩分離析爲千萬萬的絕無條理，絕無秩序，互相衝突，互相排斥的小靈魂，如是社會必致於死亡。　同一理由，社會如無一確有效驗的方法，將這種共同的精神從前代傳遞後代，在未參加社會以前，而尚爲社會候補分子的兒童的腦中創造一社會的精神，則社會亦將死亡。然而社會有沒有這種方法呢？　曰有，是卽教育，我們從此可以明白教育之有無，與社會之存亡有絕大關係。　其次我們亦可以明白，教育的本質爲傳達，爲創造，而不是發展與生長。教育的終鵠爲延續社會的生命，而不是增加個體的福利。　教育的方法應基礎於兒童的努力與

奮鬥，而不應基礎於其好玩的天性。教材的選擇應根據社會生存之基本的需求，而不應徒然略合兒童精神發達的程序。知識教育的原理在傳授兒童幾種社會的基本精神，使社會生命能延展於後代，而不只在養成兒童有在社會謀生的能力，道德教育的原理在嚴格訓練兒童習於服從道德的紀律，而不在徒然增加兒童的社會知識，感情與興趣。以上種種，即爲涂氏教育學說的基本概念。然在這種種的基本概念之上，尙有一更基本的觀念，是即教育的中心和出發點不在兒童，而在社會。故據涂氏見解，教育學之有賴於社會學，比其他任何科學爲甚。

涂氏這種教育學說之有特殊的色彩與貢獻，我們當不會懷疑的。固然，以社會學者的眼光來研究教育學，確非始自涂氏，德國教育學者威爾曼（Willmann），那武羅（Natorp），白格曼（Bergemann）諸人早已先其而爲此，無如以上諸家的教育學說或則基礎於宗教上（如威氏說），或則基礎於玄學上（如那氏說），否則亦不承認知識教育和道德教育有何切實關係（如白格曼所主張），故他們諸人的學說，其完美之處，不及涂氏學說遠甚。

然以上所言者只限於教育之本質一方面耳。實則教育之爲社會的事物，固在本質一方面，尤其在目的一方面。我們可以說，離開了社會，教育絕沒有目的可言。怎樣說呢？

我們知道：任何一社會都有教育，教育究有什麼用處呢？教育就是一種方法用來傳隸社

會生存之最主要的元素於兒童者。所以教育之主要目的絕非爲着個人及其利益，教育之主要目的是使社會能藉之以生存的論理與實際延展於後代，即社會的生命惟藉教育之傳隸，然後可以永久不替。

許多事實證明這句話。第一，在每一社會內，有多少種環境卽有多少種教育。社會是從部落構成的嗎？那麼，教育就隨部落之不同而自起差異。社會是從階級構成的嗎？教育亦隨階級之不同而自起差異。城市的教育不同鄉村的教育，資本家的教育不同平民的教育。就是在平等的社會內，教育也隨職業而不同。平常的人以爲這種現象是不對的，故每認他不久就會消滅。我們很容易指出常人觀念之錯誤。我們知每一職業都有一職業的環境，在這環境內，他因有他的特殊習慣與觀念，故他便要求他的分子一種特殊知識與技能。兒童將來既要在這種環境裏生活，所以當到某種年齡，教育便要將這種環境固有的知識技能特別教給他們。此何以在各文明的國家裏，教育的分化日就明顯。蓋職業既分化，教育自不能不分化。

固然，各種特殊的教育都有一共同的基礎，而這種共同基礎的教育。無論那種職業的兒童都要受過的。但這種共同基礎的教育仍隨社會而不同。每一社會都有他的理想人物，這

種理想人物有統一的一面，同時又有複雜的一面。統一的一面就是全社會共同的一面，複雜的一面就是社會內各階級，各地方，各家庭，各職業，彼此互不相同的一面。教育所養成的人物就是以此兩端爲準。所以教育之作用在養成兒童：(一)全社會必須共有的知識技能，(二)某階級，家庭，職業，地方，獨有的知識技能。

這些見解是涂爾幹獨有的見解，涂爾幹以前的教育學者是未有見及的，如盧騷，如康德，如海巴脫，如斯賓塞，他們都非視教育爲社會的事物，他們都視教育爲個人的事物，或人類的事物。因爲他們這些教育家都要想出一個合於全人類的理想人物，他們這種人物是沒有時間空間限制的，同時又承認個個人都有達到這種人物之可能的。因爲他們爲個人設想理想的人物，所以他們的教育是以個人爲目的的教育。又因他們的理想人物能推行於世界人類，所以他又是一種以人類爲目的的教育。

涂爾幹曾嚴厲的批評這種主張。他極力主張：在事實上絕沒有所謂個人的教育，亦絕沒有所謂人類的教育。一切教育都是爲社會所有，亦都是爲社會而有。他的證據就是：第一，各社會都有與別社會不同的教育。所以希臘教育不同羅馬或中紀教育，而羅馬與中紀教育又與我們近世教育不同。第二，不特各社會教育彼此不同，而且每一社會都有一個強迫個人

服從的教育系統。因爲我們無論是誰都不能任意教育兒童，社會有些風習，我們是萬不能不教的。如果我們不教，我們的兒童將來必有不好的結果。因爲當他們長大時，他們必不能在這社會環境生存。所以某時某地都有他的教育，除非我們不欲生存於某時某地，否則不能不受他的教育。這麼一來，教育既然隨社會而不同，那豈不是絕沒有一種人類普遍的教育嗎？其次，每一社會既都有一種個人不能不服從的教育系統，那又豈不是沒有所謂個人的教育嗎？

我們再進一步研究，如教育隨社會而不同，這並非人類輕視理想，他們爲適應社會需求，實不得不如此。所以，如果羅馬教育是很注重個人主義的，那麼，羅馬的城市便不能維持了，又如果中紀很尊重自由思想，那麼基督教此時就很難存在了。所以，一社會有一社會的教育，是不能不如此的，那通於全人類的理想的教育，誰人把他實施呢？

在別方面。如果每一社會都有教育系統強迫個人服從，那亦非盲目的，他是有理由的。如果社會內個人有個人的教育，那麼，這社會必沒有一統一的精神的，亦必沒有一集合的意識的。一社會如沒有集合的意識，和統一的精神，那社會還能存在而不滅嗎？故他每時代必有一教育系統，那是不得不然的。

從上看來，教育的本質只可用社會說明，教育的目的只可由社會規定，故教育如道德，宗教，政治，法律，純是一種社會的事物。

近世六大家社會學提要

A 孔德的社會學

1. 對象　以一切人類現象爲對象，他包含全時間全空間的整個人類。

2. 方法　研究的方法，可分爲重要的方法與次要的方法。　重要方法爲歷史法，所以從整個社會連續進程中，研究人類發見人類進步之公例者，次要法爲（1）數學法，（2）物理化學法，（3）實驗法，（4）比較法等。　因社會學爲最高發達之科學，故需要此等方法以爲之助。

3. 研究的起點　孔氏社會學既在研究人類全體，故以歷史爲研究之起點，同時又注重自然的社會，而不及人爲的社會，故社會靜學，以家庭爲起點。

4. 研究的目的欲在社會進程中找尋人類社會進化之公例，藉以爲改良道德，宗教，政治，社會之助。

5. 社會的概念。　社會是由無限的空間與時間的人類的組合，社會的機體是繼續的擴張，與無限的永存，無論個人團體或國家都有一種普遍的連帶關係，無論各個社會的進程怎樣，總以

進化爲依歸。而這種進化很有公例可尋。

6. 貢獻　孔氏爲社會學之鼻祖，在科學分類中找出社會學之地位，此其一。同時他對社會之解釋，常從社會着眼，故以人類爲一大實體，爲一理想的人格，是永生的，不死的，故吾人當『爲他人而生存』。此其貢獻二。

B 斯賓塞的社會學

1. 對象　社會爲超機體之結合，社會進化，爲超機體之進化，所謂超機體的進化，即包含着許多個體互相照應的行動之一切歷程與產品，即爲社會學之對象。

2. 方法　斯氏研究的方法，除承認其他一切科學的方法，可爲幫助外，其注重的方法，是生物學的與心理學的方法。因爲社會常由個人動作而規定，社會構造和機能亦如個體，個體一切公例，社會學上亦能應用，并且社會集合的現象，實又操之於個體的動機，因此這兩種方法在社會學上很爲重要。

3. 研究的起點　彼既認社會爲一有機體，故研究的起點，爲生物學的。社會的性態，機能，發生，發展，變化等全部的生命進程，可以生物的生命進程爲證。

4. 研究的目的　斯氏的社會學既爲其綜合哲學系統之一，故彼研究的目的，不外欲以整個的字

宙法理，去說明社會現象。

5. 社會的概念　社會既爲一有機體，故社會現象，常與生物學上有機體有重要之類似點：（1）生長現象，（2）機能構造上的分化作用，（3）各部份之互相依賴，（4）具有構成份子，（5）持續或營養與分配機關，這是兩者相同的地方。　但兩者亦有相異的地方，即（1）生物爲對稱，但社會則否，（2）生物爲具體的集合體，社會則爲抽象的，（3）生物意識集於神經系，而社會意識，則散佈於集合體的全部，是又其相異處。

6. 貢獻　斯氏不特將有機的概念，應用於社會學上，幷能應用到各種智識上，同時幷提出社會進化，以別於生物進化，此爲其獨到之處

C 華爾德的社會學

1. 對象　社會學研究的對象，爲人類一切的造就，造就幷非爲物質的財富，乃是精神的方法，途徑，原理，系統與制度，爲人類之一切發明與創造。　造就之主要者爲制度，而人類創造之總體即爲文化也。

2. 方法　華氏以爲方法之基礎，即爲邏輯，而邏輯之基礎即爲因果律，故因果明瞭，合乎邏輯，能使人一看即能瞭解，即爲最好之方法。　故社會學方法最大作用，即爲系統分析繁雜之

社會現象，使每種現象都有顯現之因果勿爲公例所管轄。

3. 研究的起點　華氏以爲社會的動力，在社會的欲望，猶之個人的動力在精神的欲望也。有此社會動力，在社會創造綜合力原理支配之下，而社會現象因以產生。故彼爲一純粹之心理社會學家，社會學說純以人類心理現象爲起點。

4. 研究的目的　社會學有純粹與實用之別，純粹社會學在研究社會自然之發展，實用社會學則在研究從進社會自然發展之人工方法，故彼研究目的，仍然著重於實用社會學方面也。

5. 社會的概念　社會的進化分四期，初起的物質是同質的和沒有積聚的；到第一期積聚，是物質的起源；第二期積聚，是心理及一類的起源；到第三期積聚，才是社會的起源。社會一如其他積聚，是自然選擇，及自然適應的結果。人類所以需要生活，純然爲着福利一條問題，我們沒有理由肯定人類原有社會的天性。人類大家都有親和力，同時亦有抗拒力，——即社會性和反社會性。人類社會性之鬆緊，要看兩種力之勝負如何。

6. 貢獻　華氏社會學能以心理的見解，作一貫的研究，其實用社會學研究的結果，發見知識的平等，爲一切社會問題之根本，其能打破唯物的見解，而獨有其創見，於此可見也。

D 達爾德的社會學

1. 對象　世界萬物，雖形形色色各不相同，然總有其類似之點可尋。聚人而成社會，彼此之間，務必互相模仿，然後社會生活，始有意義，社會學之對象，即爲研究社會之類似，研究社會類似之起源，結果與狀態。

2. 方法　人類歷史，爲發見與模仿之推衍而成。研究社會學方法有二：一爲古物學法，一爲統計學法。由古物學方法可以發見某同一時代之文化，皆有其特點與類似，又可以由近的研究遠的，由已知的研究未知的，社會模仿與類似其源流與發展，因而得明。統計學爲記載和計算類似的行爲，與古物學，在社會學研究上，有相成之功用，蓋因一則研究現時，一則研究過去，一則偏重研究模仿，一則偏重搜尋發見，古生物學斷定一物之出處，與來源，而統計學則研究此物來源在各時代之分佈情形。

3. 研究的起點　現象之重演并非局部之事實，而爲宇宙之現象，在物理化學，生物學，社會學中，隨處可以發見。當人類發見宇宙現象因重演之故而出沒有序，各種之科學即開始成立。故社會學者，此後應知社會秘密之關鍵，即在於此，社會學者如欲有所成就，即應向人類社會混亂之生活中，找尋普遍之公例。

4. 研究的目的　達氏既認宇宙現象，雖千變萬化，然終有其類似點可尋，當各印象之最原始的

類似點找出，科學即自成立。彼於社會學之研究，即具此心，社會學裏，找尋其基本之公例，實爲其研究之目的，以心理學的見解，來解釋人類社會之現象，爲彼一貫之見地，雖人類模仿是否能爲解釋之基本公例，然吾人儘可不問。

5.社會的概念　社會現象，爲發明模仿的心理重演之進程，反對適應之結果，發明之條件有三：(1)個人觀念之重新綜合，(2)社會發明力之疊積，(3)適於發明之環境。模仿可分爲有邏輯的與超邏輯的，而邏輯的又分爲邏輯的反對與邏輯的結合，超邏輯的又有三種，1由內至外的，2由下層模仿上層的了，3模仿時尚與風俗。所謂反對爲兩種力及兩種趨向間之關係，其方式有二，一爲相爭的反對，二爲節拍的反對，相爭的反對包有戰爭辯爭競爭等，適應則爲一種社會進程之目的，所謂適應即爲一種自然的諧協，一種反對的平衡，亦即爲一種發明與發見。社會現象，即依此等方式，以爲進行。

6.貢獻　達氏之社會學，全根據於心理學以爲解釋，在彼心意中的心理學，無時不可成爲社會學，重演反對適應，三種社會歷程之發見，並應用此以爲各種社會現象之系統的說明，其一生工作，或盡在是矣。

E甘樸域斯的社會學

1. 對象　在社會的進程中，找尋人類如何聯合，及團體間動作的根本公例。

2. 方法　彼既承認人類歷史爲自然歷史之一部，故其所用的方法，純爲自然科學的方法。

3. 研究的起點　甘氏最重團體與團體間所有之活動，故彼認團體間之關係，爲社會學研究之起點。團體爲社會之元素，彼此間之結合與重新集合，即成社會之進程，至於團體之起源，則可待諸生物學之研究。

4. 社會概念　社會包有一組之團體，社會之進程，即爲團體不斷之競爭，團體與團體互相競爭，因而混同，由混同遂生新現象，故社會國家之成立，根本在鬥爭。又社會有伸縮性，小則包有幾個團體，大則可包人類全體。

5. 研究目的　要努力發見一條支配社會進程之統一定例，以爲解釋社會之道，并欲建立一科學的社會學。

6. 貢獻　甘氏對社會之貢獻，可就兩方面看出，(1)彼既發見一條社會進程之眞理，——種族鬥爭，整個的社會學，得以牢固而建立其上，此原理與人類學所得結論一致，故爲一班的原理，可應用於一切自然現象之上，(2)與大利當時既爲日耳曼種族武力統治之國家，故彼之強者壓迫弱者，大者壓迫小者，使爲自己服役之說，未始不予日耳曼民族武力統治之一助也

F 涂爾幹的社會學

1. 對象　社會現象之特性，爲集合的意識，集合的意識雖爲個人的意識而成，然而大異於個人的意識，爲一種獨立之實體，自有其生命，表而出之，即爲社會的現象，集合意識之表現，有兩種方式，凝結潛隱成爲各種社會制度，或則狂熱的表出成爲一種羣衆的力量。二者都爲個人意識之結合，然決不能由個人之反省而預測之，爲社會的產物，爲集合的表象，亦即爲社會學之對象。

2. 方法　涂氏對社會現象之觀察，視社會現象爲一種事物，一種事物，即爲一種知識之對象，非用精神分析所得認識，只有觀察實驗始得了解，故社會學家所具者，非思辯的精神，而是一種物理化學家，所具之實證的精神，故觀察社會現象，第一需擺脫個人所有的成見，因社會現象，用感情接觸之處爲多，且思想最易先入爲主，故宜謹愼；第二吾人只應取一種現象，其外形已顯示一種集合表象之性質者，且能包括凡在彼定義下所有一切相同之現象之性質，作爲研究之對象；第三社會現象之能否客觀的表出，要看其是否能完全脫離用個人主觀的表現以爲定。　至於應如何解釋社會現象，第一不應以『有如何需要』等觀念來解釋事物，

因事物之存在與效用顯然彼此不同，社會遺跡即爲有存在無效用之實例，故吾人必須分別考求社會現象之所從出之原因，與所存在的任務；第二不應在個人之心理方面去尋社會現象之原因，因集人而成社會，所有之集合意識，非復以前之個人意識；第三吾人應在社會環境中，找尋社會現象之原因，因集合的力量，集合的團體，與社會之遺物——風俗法律等，皆爲社會現象之根源。

3. 研究之起點 涂氏既以以前社會學之研究社會全體，與人類全體爲非，故彼研究之出發點，即將社會各部現象作爲分析的研究，故有宗教的研究，法律道德之研究，政治經濟的研究等，而不作社會學通論之研究，幷且能於心理學之觀念主義，與生物社會學之唯物的主義當中，找出社會學自然主義之地位，而着重社會現象自然的特性。

4. 研究社會學的目的 涂氏社會學方法，既有其特到之觀察與解釋，故彼社會學研究的目的，不外在將此方法作爲社會現象研究之應用，因彼承認社會學之能成功一種完全實驗的科學，非先將社會中所有之一切眞實現象，可作爲特別問題的，用分析的方法，一層一層的解釋明白不可也。

5. 社會的概念 社會現象，既爲一種集合的表現，故其特性有二：一曰外在性，二曰強迫性。

每一種社會現象雖可在吾人精神中表現，然其眞實之存在實在吾人身體之外，社會上之一切信仰規條，語言文字無一不先吾人而存在。此存在卽曰外在性；又社會現象常具有強制性，此強制性之存在，初非因個人之反對與否而消滅，社會上之一切道德法律時俗語言，在在都具此特性，如有反對之者，必在排斥之列此爲社會之第二特性也。

6. 貢獻 涂氏研究社會學，旣有其研究的方法，故能將以前混合之研究，變爲分析之研究，以前個人主義的研究，變爲團體客觀之研究，同時幷能替社會學找出其固有之對象，故能免除以前以社會全體及人類全體爲研究對象之謬誤，故能免去社會學還原到生物學心理學中，而確能爲社會學建立其科學的研究。